



هوءَ جا تمکي باهري

محمد ابراهيم جويو

هوءَ جا تمڪي باهڙي

(چئن جلدن ۾)

جلد پھريون

مضمون ۽ ترجما

”جَتِ نہ پکيءَ پيرُ اُتِ تِمکي باهڙي
”ٻيو ٻاريندو کير، کاهوڙکي کير ري.

”هوءَ جا ٻري هير، کاڇي ڏونگرُ ڪنڌئين
”ٻيو ٻاريندو کير، کاهوڙکي کير ري.

”ڏونگر منجهه ڏيات، صبح ڏنم سڄ ۾
”گاهوڙين کات، هنيو در حق جي.”

هوءَ جا ٽمڪي باهڙي

- جلد پهريون -

محمد ابراهيم جويو

سهيڙ، چونڊ ۽ ترتيب

هادي بخش پٽ

پيش لفظ

تاج جويو



نئين سنڌ اڪيڊمي ڪراچي

1995

ڪتاب جا سڀ حق ۽ واسطا ليکڪ وٽ محفوظ

ڪتاب جو نالو: هوءَ جا تمڪي باهري.
ليکڪ: محمد ابراهيم جويو
پهريون ڇاپو: آگسٽ 1995
ڇپائيندڙ: نئين سنڌ اڪيڊمي ڪراچي
ڇاپيندڙ: پيس پبلشرس ڪراچي
ڪمپوزنگ: پيس ڪمپوزرس، 5/11 رمپا پلازا
آفيس ٽاور، بندر روڊ ڪراچي 74400
قيمت: 150

Hoo'a ja Timkay Bahiree
(There Beckons The Fire-Light)

Published by:

NAEEN SINDH ACADEMY KARACHI

First Edition

August 1995

Rs. 150/-

روح ۾ رهندڙ دلنواز دوستن
جمال صديقيءَ

۽

فقير محمد لاشاريءَ
جي ساهه - سڌير ياد ۾

”ڏونگرُ ڏڪارو ڏنم ري ڏوتئڻين
پهڻن رنو پاڻ ۾ سڄو ڏينهن سارو
ڳجهو تن ڳارو، ڇيرَ هوءَ ڇٽَ هئا.“

فهرست

۹	اداري پاران
۱۱	پيش لفظ: تاج جويو

(۱)

۴۱	۱۹۴۷ع	دانهن-
۵۲	۱۹۴۷ع	گل يل خط-
۶۰	۱۹۶۷ع	اولهه پاڪستان ۾ ٻولين جو مسئلو-
۸۰	۱۹۶۹ع	سند دائر رهي، سند سالر رهي-
		آسماني بادشاهت، هيٺ ڌرتيءَ تي، هن دنيا ۾- ۹۷-۱۹۷۹ع
		صوبائي خود مختياري ۽ پاڪستان جا محروم سماج- ۱۱۱
	۱۹۸۲ع	
		نظام مساوات- اتحاد ۽ آزاديءَ جو نئون سماج- ۱۲۰
	۱۹۸۲ع	
۱۲۴	۱۹۸۲ع	ويچار-
۱۵۹	۱۹۸۴ع	تدبير جو سفر
۱۷۰	۱۹۸۷ع	سند منهنجي خوابن جي-
۱۷۸	۱۹۹۰ع	سند فساد جي زد ۾-

(۲)

۱۹۱	۱۹۵۶ع	انسان ۽ سندس دنيا-
-----	-------	--------------------

انساني غير برابريء جي ابتدا-	۲۰۸	ع ۱۹۵۶
باهرينءَ دنيا بابت اسان کي ڪهڙي خبر آهي؟-۲۲۷		ع ۱۹۵۷-
جمهوريت انسان ذات لاءِ-	۲۴۷	ع ۱۹۸۲
امن جي جنگ انسان جي بقاء لاءِ-	۲۵۹	ع ۱۹۸۲
بامقصد فلسفو-	۲۶۸	ع ۱۹۸۹

(۳)

ادب، سياست، تعليم-	۳۰۵	ع ۱۹۷۹
سنڌي ادب ۽ سنڌ جو انساني سماج-	۳۲۶	ع ۱۹۸۲
سنڌي صحافت جو نئون دور-	۳۳۶	ع ۱۹۸۲
”ڪوٽ لکپت جو قيدي“ - هڪ تاثر	۳۴۱	ع ۱۹۹۳

(۴)

ڪو ڪو سهڻو ماڻهو-	۳۵۵	ع ۱۹۷۹
باغي-	۳۶۱	ع ۱۹۸۱
غريبن جو ريدار-	۳۷۵	ع ۱۹۸۴
شِلانَ جو باندي-	۳۹۱	ع ۱۹۸۵

اداري پاران

سند جي علمي، ادبي ۽ فڪري تحريڪ ۾ پنهنجو نور نچوڻي روشني ڪندڙ عالم ۽ ڏاهي شخص سائين محمد ابراهيم جويي جو هي ڪتاب توهان تائين پهچائيندي خوشي ٿئي ٿي. ڇاڪاڻ ته هي سڃاڻو ليکڪ پنهنجي خاص ۽ نرالي انداز ۾ ڪتاب جي پهرين صفحي کان ويندي آخر تائين اسان سڀني سان مخاطب ٿيندي، متوجه ڪندي، سمجهايندي ۽ محسوس ڪرائيندي، بلڪل دوستائي نموني ۽ هڪ مهربان استاد وانگر سندس تخليقيل ۽ چونڊيل تحريرن جي هڪ اهڙي وسيع، ڪشادي ۽ روح کي ولڙيندڙ، دنيا ڏانهن وٺي ٿو هلي، جتي علم، ادب، سياست، فلسفي، ۽ تاريخ جون ڪيئي ڏيڻيون راه روشن ڪري جرڪي رهيون آهن، ڪجهه پنڌ ڪرڻ بعد پڙهندڙ پنهنجي اندر ۾ ڪنهن نئين روح، اعتماد ۽ پروسسي کي ڪرموڙيندي محسوس ڪري ٿو ۽ پاڻ مرادو ٿي منزل ۽ مقصد ڏانهن پنڌ ڪرڻ شروع ڪري ٿو.

اداري طرفان اڳ ۾ ئي رهبر سندس سائين جي - ايم - سيد جو ڪتاب ”سند ڳالهائي ٿي“ (انگريزي ۽ سنڌي ۾) پڻ پڌرو ٿي چڪو آهي. ۽ هاڻي هي ڪتاب ”هوءَ جا ٽمڪي باهڙي“ اوهان جي هٿن ۾ آهي. اداري جي ڪوشش آهي ته سند اندر وري نئين سر انقلابي ۽ فڪري تحريڪ جو مڃ مڃائجي ته جيئن اسان جي قوم نه رڳو تاريخ جي انقلابي شعور سان مالا مال ٿئي پر ان سان گڏوگڏ تاريخ جي شرطن ۽ ضرورتن جي پوراء لاء شعوري طرح تيار به ٿئي.

اڄ جي حالتن ۾ رڳو باشعور ۽ روشن خيال ٿيڻ ڪافي نه آهي بلڪ ان کان گهڻو اڳتي وڌي پنهنجي قومي تاريخ کي نئين سر اڏڻ ۽ ٺاهڻ جي ضرورت آهي.

اسان جو پڪو پختو ارادو آهي ته اوهان تائين اهڙا بامقصد معياري، علمي، ادبي ۽ نظرياتي ڪتاب پهچايون، ۽ اهو سلسلو سدائين جاري رکون. سائين محمد ابراهيم جويي جي ذهني، روحاني پورهئي، توڙي سندس

زندگيءَ جي سڄي جستجو کان اوهان پڙهندڙ اڳيئي خبردار آهيو. سندس
 مهربان شخصيت ۽ رهنمائي ڪندڙ لکتون سامهون رکي، ماڻهو سوچ ۾ پئجي
 وڃي ٿو ته پهرين ۽ وڌيڪ قدر ڪهڙي شيءِ جو ڪجي، سندس سڃاڻپ
 شخصيت جو يا سندس روحاني پورهئي جو؟

بس هوبهو، سچل سائين جي هنن ستن واري ئي ڪيفيت ٿئي ٿي.
 ”سبق پڙهان يا سچڻ ڏسان.“

سو اسان سڀني کي اهڙا آمله سبق پاڙهندڙ سنڌ جو هي سچڻ شخص
 شل سدائين اسان جي رهنمائي ڪندو رهي.
 توهان تائين اهڙن معياري ڪتابن پڄاڻ جو سلسلو جاري رهندو.

حق موجود ، سنڌ موجود

آصف بالادي

سيڪريٽري نئين سنڌ اڪيڊمي

ڪراچي

سياڻي جي سڃ - ورن سنڌ جو سڃاهو ڪاتار

سنڌ جي سموريءَ ادبي ۽ فڪري تحريڪ ۾، جن ماڻهن جو ڪردار ۽ قد، بلند نظر اچي ٿو، انهن ۾ هڪڙو ماڻهو پنهنجيءَ سڃاهڻيءَ، سادگيءَ، حلیم طبيعت، نرم رويي، وابستگيءَ (Commitment) ۽ ڪردار جي خيال کان سڀني کان قداور، اڳرو ۽ بڙ جي گهڻيءَ ڄاڻو وانگر، ڪلهه کان اڄ تائين ڌرتيءَ تي مضبوط ڄميو ۽ ٿميو پيو آهي. هيءُ سڃاهو، سادو، حلیم، نهڻو ۽ مٺو ماڻهو، ڏيکاءُ کان ڌور، نون لکندڙن کي همٿائيندڙ، پاڻ پٺيان رهي، ٻين کي اڳيان هڪري، اٽساهيندو ۽ اڀاريندو رهيو آهي. هيءُ ذات ۽ ڪردار ۾ ادبي انجمن ۽ فڪري اداري واري حيثيت رکي ٿو، جنهن ماڻهو ٺاهيا، بلڪ تخليق ڪيا آهن. هن، جو به پورهيو ڪيو آهي، جو به ڪاپو ڪيو آهي، جو به سڀو ڪيو آهي، سڃاڻيءَ، سڃيڻيءَ، اورچاڻيءَ، قومي وابستگيءَ ۽ قومي فرض جي احساس هيٺ ڪيو آهي. اهڙي ڪامل ڪردار ۽ مڪملتا جي علامت ۽ اهڃاڻ رکندڙ فردن لاءِ ئي شايد لطيف چيو آهي ته

ڏکي اڳهاڙن کي، ڪين ڏکيائين پائڻ،
بيهر چاڀي ڄاڻ، "اڀر" جي اوصاف کي.

عبدالواحد آريسر جي لفظن ۾، 'هن شخص جي عظمت ۽ اڏولتا اها آهي ته هن جي سنڌ سان نسبت ۽ وابستگي، زماني جي تيز ۽ تند طوفانن ۾ به نه جهڪي ٿي آهي، نه ٽٽي آهي. ڪلهه [۱۹۴۷ع ۾] به هن جي هٿ ۾ "Save Sindh Save the Continent" ڪتاب هو ۽ اڄ به سندس هٿ ۾ ساڳيو ڪتاب ۽ سندس زبان تي ساڳيو نعرو آهي.'

هن آچن وارن ۽ اجرن ڪپڙن پائيندڙ پيرسن، پر ذهن ۽ دل جي لحاظ کان جوان ڏاهي، دانشور ۽ عالم شخص جي سوچ، ڏاهپ، فڪر ۽ تخليقن جي ڇاپ، اسان جي سموري جديد ادب ۽ قومي تحريڪ تي آهي. هن جون علمي، ادبي، تعليمي ۽ قومي خدمتون، سنڌ جي 'نئين دور' جي تاريخ جي سونهن آهن.

۱۲ آگسٽ ۱۹۱۵ع ۾، ضلعي دادوءَ، تعلقي ڪوٽڙيءَ جي ننڍڙي واهن "آباد" ۾ جنم وٺندڙ 'نئين سنڌ' جو هيءُ ڏاهو شخص، محمد ابراهيم جويو، هڪڙي هاريءَ جو پٽ آهي. ابتدائي ڪجهه درجا ڳوٺ جي سنڌي اسڪول ۾ پڙهيو، ان بعد ڀرپاسي واري شهر لڪي تيرت جي سنڌي اسڪول ۾ داخل ٿيو ۽ ۱۹۲۷ع جي اپريل مهيني ۾، سن جي انگريزي اسڪول ۾ پڙهڻ ويٺو. ان زماني ۾ عام ماڻهو، تعليم ڏانهن ڌيان ڪونه ڏيندا هئا، پر جويي صاحب جا ڀاڳ ڀلا هئا، جو سندس چواڻي، "هڪ ڏينهن ڏاڏو [محبوب] ڪنهن ڪم سان سن ويو ۽ موٽيو ته هڪ اهڙي ڳالهه ڪئي آيو، جيڪا منهنجي نئين جنم جو سبب بڻي." اها ڳالهه، سندس انگريزي پڙهڻ لاءِ سن جي اسڪول ۾ داخل ٿيڻ جي، هئي، جتي ئي درجا انگريزي پاس ڪيائين. جون ۱۹۳۰ع ۾ سنڌ مدرسي ڪراچيءَ ۾ پڙهڻ ويٺو، جنهن جو پرنسپال ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽو هو. مئٽرڪ جي امتحان ۾ سڄي دادو ضلعي [ان وقت ڪراچي دادو ضلعي ۾ شامل هئي] ۾ ٻيو نمبر اچي اسڪالرشپ کيائين. ۱۹۳۴ع ۾ ڊي-جي-سنڌ ڪاليج ۾ داخل ٿيو ۽ ۱۹۳۸ع ۾ اتان بي-اي ڪيائين. ڪاليج جي تعليم کان پوءِ ۱۹۳۸ع ۾ ئي سنڌ مدرسي ۾ ماسٽر ٿيو. ۱۹۴۰ع ۾ بمبئيءَ بي-ٽي پڙهڻ ويو. سنڌ مدرسي ۾ نوڪري ڪندي، ۱۹۴۶ع ۾ ڪتاب، "Save Sindh..." لکيائين، جنهن تان ڪاوڙجي مدرسي جي صدر، پير الاهي بخش، کيس نوڪريءَ مان ڪڍي ڇڏيو. جويي صاحب سنڌ مدرسي ۾ ڏهن سال ماستري ڪئي- ۱۹۴۸ع ۾ ٽي ميونسپل هاءِ اسڪول ۾ نوڪري ورتائين ۽ اتي ٻه سال ڪن ماستري ڪيائين، ۽ جڏهن اهو اسڪول، سرڪاري تحويل ۾ ورتو ويو ته تريننگ

ڪاليج حيدرآباد ۾ بدلي ٿيس.

۱۹۵۱ع ۾ کيس ”سنڌي ادب لاءِ مرڪزي صلاحڪار بورڊ“ (جو بعد ۾ ”سنڌي ادبي بورڊ“ سڏيو) جو سيڪريٽري مقرر ڪيو ويو، جنهن عهدي تي رهي، ۱۹۶۱ع تائين سنڌي ٻوليءَ، ادب ۽ تاريخ جي وڏي خدمت ڪيائين. ۱۹۶۱ع ۾ سرڪاري نوڪريءَ ۾ واپس ٿيو، جتي رهندي ۱۹۶۲ع ۾، اضافي طور، کيس بورڊ جو اعزازي سيڪريٽري مقرر ڪيو ويو. جويو صاحب ڪجهه وقت جيڪب آباد هاءِ اسڪول جو هيڊ ماستر، ڪجهه وقت گورنمينٽ ٽريننگ اسڪول ڪوهٽ جو پرنسپال، ڪجهه وقت لاءِ رجسٽرار اگزمينيشنس، انسپيڪٽر آف اسڪولس خيرپور ميرس، ڊپٽي ڊائريڪٽر ايڊيوڪيشن سنڌ، سنڌ ٽيڪسٽ بڪ بورڊ جو پهريون سيڪريٽري ۽ پوءِ ميمبر به رهي چڪو آهي.

سنڌي ادبي بورڊ جي سيڪريٽري شپ دوران سنڌي ٻوليءَ، لغت، ادب ۽ تاريخ بابت ڇپجندڙ اڪثر ڪتاب، سندس نظر مان نڪرڻ کان پوءِ ئي ڇپجڻ جوڳا سمجهيا ويندا هئا. نبي بخش کوسي چواڻي: ”جويي صاحب جو سڀ کان اهر ڪارنامو، سنڌي ادبي بورڊ کي سنڌ جي ماضيءَ جي ادب جي حفاظت جو ڀنڊار بنائڻ آهي. پر مان ڀانيان ٿو، جويي صاحب جو ان کان به اتر ڪارنامو ’مهراڻ‘ جي ايڊيٽري آهي.“

سائين جي. - اير- سيد، محمد ابراهيم جويي جي سوانح لکندي، پنهنجي ڪتاب ”جنب گذرايم جن سين“ ۾ لکيو آهي ته ”جويي صاحب، بورڊ ۾ پگهاردار جي حيثيت ۾ ڪم نه ڪيو آهي، بلڪه سنڌي زبان جي مشنريءَ ۽ هڪ قومپرست سنڌيءَ طور ڪم ڪيو آهي.“

جويو صاحب هن صديءَ جو وڏو اديب، مفڪر ۽ تعليمي ماهر آهي. ننڍي کنڊ ۾ آزاديءَ جي هلچل، آخري فيصلن کڻڻ ڏينهن دوران جويي صاحب جو علمي-ادبي محاذ تان وڏو ڪردار آهي. ان وقت سنڌ جي سياسي ميدان جا شهنسوار-مولانا عبيدالله سنڌي، شهيد اله بخش سومرو، شيخ عبدالمجيد سنڌي ۽ سائين جي. - اير- سيد هئا، جڏهن ته

علمي ۽ ادبي محاذ جي ٻين ڪيترن سجاڳ ذهنن سان گڏ سرواڻي محمد ابراهيم جويو ڪري رهيو هو. هن سنڌ جي ”ڇڙوڇڙ اديبن“ کي ”هوائن بر اڏامن“ بدران ”ڌرتيءَ تي هلڻ“ سيکاريو. سنڌي ادبي سنگت جي ”نئين بيداري“ (نشاة ثانيا - Renaissance) ۾ جويي صاحب جو رهنما ڪردار رهيو آهي. هن سنڌي ادبي بورڊ جي رسالي ”مهراڻ“ رستي ”جديد سنڌي ادب“ جي آبپاري ڪئي. ۵۶-۱۹۵۵ع جي ’مهراڻ‘ رسالن جا سندس لکيل ايڊيٽوريل، خاص ڪري، ”آزادي، ون يونٽ، اديب، ناشر ۽ پڙهندڙ“، ”هولي“، ”سنڌي هوليءَ جا مسئلا“، ”فنڪار جا ڳوڙها“، ”هولين جي ڏي وٺ“، ”نج سنڌي لفظ“، ”ٻه پور“، ”ادب جي درگاه“، ”انسانيت“ وغيره پڙهڻ وٽان آهن. ”آزادي ۽ ون يونٽ“ واري ادارتي نوٽ بابت، ناز سنائيءَ هڪ هنڌ لکيو آهي ته اُن ۾ جويي صاحب ون يونٽ جي حمايت ڪئي آهي. خبر ناهي اها ڳالهه، هن اهو ايڊيٽوريل پڙهڻ کان سواءِ لکي آهي يا ناسمجھيءَ جو شڪار ٿي لکي آهي- ڇو ته ون يونٽ جي خلاف سنڌي اديبن پاران يا سنڌي ادبي سنگت جي محاذ تان جيڪا تحريڪ هلي هئي، اُن جو محرڪ جويي صاحب جو اهو ايڊيٽوريل، ۽ سياسي محاذ تان سائين جي-ايم- سيد جي جدوجهد هئي. جويي صاحب جو ون يونٽ خلاف ڪردار، ڪنهن کان به ڳجهو نه آهي. آءٌ، بهتر سمجهان ٿو ته جويي صاحب جي اُن ايڊيٽوريل جو هڪ اقتباس هتي ڏيان، ته جيئن ڳالهه رڪارڊ تي رهي، ۽ غلط بيانيءَ جو ازالو ٿئي:

”آزاديءَ جي وسڪاري کان پوءِ اڄ وري اسان جي ملڪ ۾ ٻيهر آسمان آگيو آهي، ڪوٽيون ڪنڊيون آهن، ۽ ڀريل بادل بنجي برسڻ وارا ٿي آهن. مغربي پاڪستان يعني بلوچستان، سرحد، پنجاب ۽ سنڌ جي ”وحدت“ قائم ٿي رهي آهي. مينهوگيءَ ۾ سنڌ جا ڌنار، پنهور ۽ هاري ناري، وسندڙ آسمان ڏانهن نهاري، ”پيچ، مولا پيچ“ پيا ڪندا آهن، ته وڃن جا چمڪاڻ ۽ ڳوڙين جا ٽڙڪا ٻڏي، پنهنجي ٽمندڙ ٿوڻن ۽ جهرندڙ جهوپڙن ۾ خوف وچان، پٺل پڪيڙن وانگر، مٿڙا لڪايو، ”الله

صمد، الله صمد“ به وينا پڙهندا آهن. سنڌ ۾ ”ون يونٽ“ جي مخالفن توڙي حمايتن جي، اڄ اها ساڳي حالت آهي، چوڌاري دٻين ۾ اهي اڌڪا ٿي بيٺا آهن ته هاڻي اسان جي ادب، اسان جي ثقافت، ۽ اسان جي ٻوليءَ جو ڇا ٿيندو؟

جويي صاحب کي سنڌي ٻوليءَ جي صحت ۽ سڌاري جو سدائين وڏو اونو رهيو آهي، هو وقت به وقت ان ڏس ۾ پنهنجن مضمونن ذريعي صحيح، نڃ ۽ نيار سنڌي لکڻ، سنڌيءَ کي فارسيءَ ۽ عربيءَ جي ٻيجا ٽٻ ٽٻان کان بچائڻ، صحيح جملن لکڻ ۽ گرامر جي غلطي کان پاسو ڪرڻ جون هدايتون ڪندو رهيو آهي. ان سلسلي ۾ ”مهراڻ“ جي مختلف پرچن ۾ سندس ڇپيل ادارا، مضمون، ۽ ۱۹۷۲ع ۾ ”ملير ڊائجيسٽ“ ۾ ”سنڌي ٻوليءَ جو بچاءُ“ عنوان وارو مضمون، پڙهڻ وٽان آهن.

نصابي ڪتابن جي ترتيب، تشڪيل ۽ تياريءَ ۾ هڪ وڏي عرصي کان وٺي، جويي صاحب جو خاص هٿ رهيو. هن سنڌ جي مڃيل تعليمي ماهر جي صلاح، مشوري ۽ نظرثانيءَ کان سواءِ، اڪثر ڪتابن کي مستند نه سمجهيو ويندو آهي. هن سنڌي ادبي بورڊ ۾ نوڪريءَ دوران قلم سان تمام گهڻن اديبن/ليکڪن جي ڪتابن ۽ ترجمن جي نوڪ ڀلڪ ڏرست ڪئي، ۽ سندن ٻوليءَ کي سنواريو ۽ سڌاريو. ٻيو ته ڇڏيو، خود سائين جي-ايمر-سيد جي ڪيترن ڪتابن جي مسودن جي تصحيح، وياڪرڻي ٺاهه ٺوهه، اختصار، پروفنگ ۽ ڇپائيءَ ۾ جويي صاحب جي علمي نظر جو وڏو دخل رهيو آهي.

جويي صاحب طبعزاد ۽ تخليقي مضمونن ۽ ڪتابن کان سواءِ دنيا جي ادب مان انتهائي ڪارائتيون تخليقون چونڊي، وقت به وقت ترجمو ڪري، سنڌي ٻوليءَ ۽ ادب جي جهوليءَ کي مالا مال پئي ڪيو آهي. ٽي-ايس-ايليٽ جو مضمون ”شاعريءَ جو سماجي ڪارج“، يونان جي اديب ۽ تعليم دان پليو ٽارچ جو مضمون ”ٻارن جي تعليم“، فرانس جي انقلابي مفڪر روسو جو مضمون ”ايميلي“، جارج پوليزر جو ڪتاب، ”فلسفي جو ابتدائي ڪورس“، پائلو فراري جو ڪتاب ”علم تدريس“

مظلومن لاء، ايند بلائين جو "ٻارن جو مسيح"، ايمل ايرڪمن ۽ اليگزانڊر چيٽريان جو "فرينچ انقلاب"، برٽالت بريخت جو ڊرامو "گيليلو"، هاورڊ موئر جو "وحشي جيوت جا نشان"، جي-اير مهڪريءَ جي مضمونن جو مجموعو "محڪريءَ جا مضمون"، اسٽيفن زويگ جو "فڪر جي آزادي" ۽ ٻيون ڪيتريون ڪلاسيڪي تخليقون، ترجمو ڪري، جويي صاحب، سنڌ ۾ "علمي، ادبي ۽ فڪري غربت" کي ختم ڪرڻ طرف وڏو قدم کنيو آهي.

جويي صاحب جي ترجمي جي فن تي روشني وجهندي، نامور دانشور سراج ميمڻ لکيو آهي: "آزاديءَ کان اڳ سنڌيءَ ۾ ترجمي جو فن ڏاڍي اوج تي هو..... آزاديءَ کان پوءِ ترجمي جي اهميت، جيڪڏهن ڪنهن محسوس ڪئي ۽ ڪرائي، سو ابراهيم جويو هو. هن کي پاڻ به ترجمي جو فن ايترو ته مٿاهين معيار تي کڻي ويو آهي، جو هن جا ترجما، اصولو ڪيون ۽ طبعزاد تحريرون ٿيون ڀانئجن..... سنڌي ادبي بورڊ جي سيڪريٽريءَ جي حيثيت ۾ هن ڏينهن رات ڪوشش ڪري، ادبي بورڊ جي ترجمن جي اسڪيم کي اڳتي وڌايو. ان اسڪيم ۾ دنيا جي علم ۽ ادب جا بهترين ڪتاب چونڊيل هئا..... ترجمي لاءِ ڪتابن جي چونڊ ۾ ابراهيم جويي جي فڪر کي وڏو دخل آهي، ۽ اهو فڪر هو ته جيڪي ڪتاب ترجمو ٿين، سي نه رڳو سنڌي ادب ۾ اضافو ٿين، پر سنڌ جي ماڻهن ۽ سنڌي زبان کي ذهني سفر ۾، ٻه قدم اڳتي ڏين.

سنڌ جا چوٽيءَ جا اديب، ڏاها ۽ دانشور، جويي صاحب کي پنهنجو ادبي استاد ۽ گائيڊ تسليم ڪن ٿا، انهن ۾ شيخ اياز، سراج ۽ رسول بخش پليجي جا نالا اهم آهن. هونئن به جويو صاحب بنيادي طرح استاد، معلم رهيو آهي. جويي صاحب کي، سراج، راجا ڇچ جي دور جي ان پروھت سان ڀيٽ ڏني آهي، جنهن جي سسي لٿائن لاءِ ڇچ مٿس چڙهي ويو هو، پر ان "ڄاڻ جي ديو" جي "ڏيا ۽ حشمت" ڏسي، هوش خطا ڪرائي موٽيو هو. سراج لکي ٿو: "ائين ٿو لڳي ته اهي علم ۽ ڄاڻ جا پروھت جوڻ مٽائي، هر دور ۾ ابراهيم جويي جهڙا ماڻهو بڻجيو

جويي صاحب جي علمي ڄاڻ، ڏاهپ ۽ فڪري بلنديءَ جي جھلڪ، سندس لکيل ۽ ترجمو ڪيل سوين مضمونن، مهاڳن، تنقيدي نوٽن ۽ تقريرن مان پسي سگهجي ٿي. جديد سنڌي شاعريءَ جي فني ۽ فڪري خوبي، سماجي ڪارج ۽ وطن پرستيءَ جي جذبي جي ڀرت، اسان کي شيخ اياز جي شعري مجموعن - ”وچون وسڻ آڻيون“، ۽ ”جل جل مشعل جل“، ”هي گيت اڃايل مورن جا“ [جي ٻئي ڪتابچا، وچون وسڻ آڻيون ۾ شامل آهن]، ”ڪي جو ٻيجل ٻوليو“، ”راج گهاٽ تي چنڊ“، ”لڙيو سج لڪن ۾“، ”ٻڙ جي ڇانوڙي کان گهاٽي“ - خاصي جويي جي شعري ڳتڪي - ”آزاد گهر جي وطن“، ابراهيم منشيءَ جي شاعريءَ جي ڪتاب: ”گوند ويندا گذري“، اياز گل ۽ مختيار ملڪ جي شعري مجموعن - ”پيلا گل پلاند“ ۾ ۽ ”ٿر ٿر ٿانڀاڻا“، نرنجن دوداڻيءَ جي شعري مجموعي ”اباڻي اڪير“ ۽ پارو ڇاولا جي شاعريءَ ”آلاڪيلي“، وغيره ٻين اتر ڪتابن جي مهاڳن ۾ نظر ايندا، جيڪي مهاڳ جويي صاحب جي انقلابي قلم جا شاهڪار آهن. سنڌي ڪلاسيڪي شاعريءَ جي ٽمورتيءَ - شاه، سچل ۽ ساميءَ - تي، ۽ ”ٻارن جو شاه“ ڪتابن جا مهاڳ، ”ساميءَ جا سلوڪ“ (ٻن ڀاڱن) جا ٻه اڪر، ۽ ’شاه، سچل ۽ ساميءَ‘ جي ڪلام جي ٽن جلدن (Trilogy) جي هڪ خاص اشاعت جي مهاڳ طور لکيل تحقيقي ۽ تنقيدي ڪتاب ”شاه - سچل - سامي، هڪ مطالعو“، تاريخي دستاويز جي حيثيت رکن ٿا. اهڙيءَ طرح، سراج ميمڻ جي ڪتاب ”سنڌي ٻولي“، پير حسام الدين راشديءَ جي ڪتاب ”ڳالهيون ڳوٺ وٽن جون“، رسول بخش پليجي جي ادبي پرک بابت ڪتاب، ”سنڌي ذات هنجن“ ۽ ٻين ڪيترن ڪتابن جا مهاڳ، جويي جي ترجمو ڪيل سمورن ڪتابن جا فڪر انگيز پيش لفظ، رئيس ڪريم بخش نظاماڻيءَ جي يادگيرين ”ڪيئي ڪتاب“ ۽ پليجي جي جيل ياترا ”ڪوٽ لکپت جو قيدي“ تي ڪيل تبصرا، ”ماڻهوءَ جو ڀاڳ“ ۽ ترتيب ڏنل ڪتاب ”مٺ

مٺ موتين جي ”جنهن ۾ جويي صاحب جا لکيل ست ايڊيٽوريل، ملڪي ۽ عالمي صورتحال تي نوَ ترجمو ڪيل مضمون، ۽ ٻيا متفرق مضمون ۽ شعري ترجما شامل آهن، جويي صاحب جي مثالي، دلپذير ۽ تنقيدي شعور سان ڀرپور نثر جو اعليٰ نمونو آهي. سندس لکڻي، نج سنڌي ٻوليءَ جو نمونو آهي. پليجي جي افساني ”پسي ڳاڙها گل“ جي تنقيدي اڀياس ڪندي، جويي صاحب نثر نويس جي اهميت هنن لفظن ۾ بيان ڪئي آهي: ”اوائل ۾ شاعر ئي هوندا آهن، جيڪي ٻوليءَ کي ٺاهيندا ۽ سينگاريندا آهن، ٻر جڏهن ٻولي وهي ۽ چڙهندي آهي، تڏهن شاعرن کان وڌيڪ نثر نويس، ان جي حسن، هڪڙيءَ جوين ۾ رس پريندا آهن“ - ۽ واقعي جويي صاحب جي نثر ۾ اهو حسن ۽ اهو هڪڙو موجود آهي، ۽ پاڻ ٻوليءَ جي جوين ۾ رس ڀريو اٿن.

افساني ”پسي ڳاڙها گل“ تي جويي صاحب جي تنقيد، پنهنجي وقت ۾ وڏو مقام رکيو ٿي، ۽ ان ۾ ڪوبه شڪ نه آهي ته جويو صاحب سنڌي ٻوليءَ ۽ ادب جو وڏو نقاد آهي. شيخ اياز، جويي صاحب جي ان حيثيت کي، هن لفظن ۾ مڃتا ڏني آهي: ”ابراهيم، ايترو ته وڏو آهي، جو مون کي هن جي (ادبي) فتويٰ، قاضيءَ ازل جي فتويٰ وانگر لڳندي آهي“ - اياز، جويي جي مهانتا کي هن لفظن ۾ به بيان ڪيو آهي: ”طالب علميءَ جي دور ۾ مون سان ٽي اهڙا ڪاپڙي مليا، جن ٽنهي جي باري ۾ مون کي پٺاڻيءَ جي هيٺين ست ياد ايندي آهي: جوڳيءَ جا ڳائي، ماري وڏو مامريءَ ۽ آهي هئا - سوڀو ڪيانچنداڻي، ابراهيم جويو ۽ حشو ڪيولراماڻي.... جڏهن سنڌڙيءَ لائون لڌيون، تڏهن ڪير چونڌو ته ان جو سارو لباس، هن جي آڏاڻي جو اٿيل آهي؟ اهو آدي جهڪادي الوپ ماڻهو آهي، جو نڙ ورنيءَ جي سيند ۾ ستارا سجائي، گر ٿي ويندو آهي. هن ئي مون کي سيڪاريو ته شاعري زمهرير جي برف نه آهي، جهنر جي آڳ آهي، ۽ جڏهن ان جا شعلا تيز ٿي وڃن ٿا، تڏهن اوچتو جنت جا دروازا کلي پون ٿا.“

جويو صاحب اهو وطن پرست اديب ۽ مفڪر آهي، جنهن پنهنجي

زندگيءَ ۾ ٿي پنهنجي "نظريي جو قرض"، چڪائي ورتو آهي. جويي صاحب جي ذات، وطن پرستيءَ ۽ انسان دوستيءَ جو سنگم آهي. جويي صاحب جي وطن پرستيءَ کي، جن لفظن ۾ سراج چٽيو آهي، آڏو ڇاهيان ٿو ته اهي لفظ پنهنجي پاران هتي درج ڪريان:

"(جويو) حد درجي جو وطن پرست آهي، پر جنهن جي وطن پرستي هڪ عجيب ۽ نئين وطن پرستي آهي. ان کي هيئن سمجهو ته ان وطن پرستيءَ کي پنهنجو هڪ جسم آهي، هڪ روح آهي، هڪ اخلاق آهي، ۽ جيڪا ساهواري آهي، جنهن کي ڏسي ۽ ٻڌي سگهجي ٿو، جنهن کي هٿ لائي محسوس ڪري سگهجي ٿو، جيڪا هٿ ڊگهيري اوهان کي چئي سگهي ٿي. جيڪڏهن ڇهاڙ نه ٿئي، تڏهن به پنهنجي موجودگي محسوس ڪرائي ٿي..... وطن پرستي، ابراهيم جويي جو مذهب آهي، ۽ مذهبن ۾ 'شرڪ' ڪيڙو گناهه آهي."

جويي صاحب جي هن ڪتاب: "هوءَ جا تمڪي باهڙي" (جلد پهريون) ۾ به اسان کي اهڙيءَ جيئريءَ، ساهواريءَ، مجسم وطن پرستيءَ جا جهلڪا ۽ جلوا ڏسڻ ۾ ايندا. ڪتاب کي چئن حصن ۾ ورهائي، جنهن ترتيب، سلسلي ۽ مقصد جي هڪجهڙائيءَ وارن موضوعن جي مالها جوڙي وئي آهي، ان ذريعي اسان کي وطن دوست ۽ قوم دوست سياست جي ساڃاهه، انسان جي شعوري اوسر ۾ علم، عقل ۽ ادب جي افاديت ۽ آدرشي انسان جي ڪردار جي ڄاڻ پوي ٿي.

● ڪتاب جي پهرئين حصي جو پهريون مضمون "دانهن"، اصل ۾، جويي صاحب جي ڪتاب، "Save Sindh...." جي پيش لفظ جو ترجمو آهي. ڪتاب ۽ ان جي پيش لفظ ۾ "سنڌ ۽ سنڌي سماج" جو اهو سڌ شامل آهي، جيڪو "وقت جو سڌ" آهي، ۽ جيڪو "اسان ۽ اوهان" سڀني کي گڏجي پرڻو آهي، ڇو ته ان ۾ ئي "اسان جي زندگي" آهي. هن سنڌ ۾ "سنڌ جي قومي وجود جي تسليمي" ۽ ان ۾ پورهيتن جي لوڪ راج جي قيام" جي ڳالهه ڪيل آهي. هيءَ "دانهن" يا "سڌ"، ان وقت جي "ڪانگريس ۽ ليگ" جي ليڊرن کي نه، پر سنڌ جي انهن

”ذهين ۽ باشعور پٽن ۽ ڌيئرن - شاگردن ۽ وڃين طبقي جي دانشورن“
 کي ”عوام جي نجات“ لاءِ پڪارَ جي صورت ۾ ڪيو ويو آهي، ڇو ته
 جويي صاحب جي لفظن ۾: ”ڪانگريس ۽ ليگ جي بي حس حڪيمن،
 پنهنجي مريضن کان پڇڻي بغير ئي منهن جي وڌي ۽ پڪائيءَ سان، انهن
 کي مشورو ڏنو ته اوهين مريض آهيو - نڪ ٿيڻ گهرو ٿا؟ پوءِ دوا
 وٺو! بس اها هئي انهن نير حڪيمن جي تشخيص، ۽ اهو هو سندن دوا
 جو نسخو! نه مرض کي نشانو ويو، نه ئي ان جي سڃاڻپ ٿي، ’مرض‘
 جي شفا جو نسخو به ڪونه وڌايو ويو ۽ نه ئي ترڪيو ويو. مريضن
 کي البت ٻه پڙيون - هڪ هندستان جي نالي واري ۽ ٻي پاڪستان جي
 نالي واري - پري کان ئي ڏيکاريون ويون هيون ۽ کين چيو ويو هو ته
 ’اهي آڻو امرت ڌارا جون پڙيون‘.

● ان ”دانهن“ جي روشنيءَ ۾ ئي، ساڳئي مهيني، يعني جون
 ۱۹۴۷ع ۾ جويي صاحب، سنڌ ليجسليٽو اسيمبليءَ جي ميمبر صاحبن
 جي خدمت ۾ هڪ ”کليل خط“ لکيو هو، جيڪو هن پاڻ، ان وقت
 سڏايل سنڌ اسيمبليءَ جي سيشن جي موقعي تي، سنڌ اسيمبلي بلڊنگ
 جي احاطي اندر ميمبرن ۾ وڃي ورهايو هو، ڇو ته ان سيشن ۾ سنڌ جي
 آئينده حڪومت ٺهڻ ۽ پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ اختيارن جي
 ورڇ بابت غور وڃڻ ٿيو هو. جويي صاحب، هن خط ۾ ميمبرن کي
 چئيءَ طرح لکيو هو ته اهي ”مجوزہ پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ“
 ۾، پاڪستان جي فيڊريشن جي لحاظ کان ”سنڌ جي مستقل وجود جي
 تسليميءَ“، ”سنڌ جي قدرتي وسيلن تي فقط سنڌ جي مخصوص حق“
 جي بحاليءَ ۽ سنڌ اندر ”قانون سازيءَ ۽ قانون پرڏاڙيءَ جي سمورن
 شعبن کي سنڌ جا اختيار ۽ جوابداريون“، فقط سنڌين جي هٿن ۾
 مخصوص هئڻ جي ان حق جي ڳالهه لاءِ، پنهنجن چئن عيوضين کي، مٿين
 ڳالهين جي بنا تي کليل لفظن ۾ فرمان (Mandate) ڏين ته اهي اتي
 پنهنجو فرض پورو ڪن - ته جيئن ان قسم جي فيصلي ٿيڻ بعد، ”اسان
 جا عام ماڻهو، آزاد زندگيءَ جا فائدا ۽ لذت مڃڻ ۽ استعمال ڪن.

۽ ڌارين جي غلاميءَ مان نجات ملڻ سان گڏ سندن ڏک پريءَ زندگيءَ ۾ خوشي، سک ۽ سلامتي آندي وڃي.

● ”اولهه پاڪستان ۾ ٻولين جو مسئلو“ - جويي صاحب جو اهو فڪر انگيز ۽ اهم مضمون آهي، جنهن تي جيڪڏهن پاڪستان جا حڪمران، ايمانداري سان عمل ڪن ها، ۽ پاڪستان جي فيڊريشن ۾ شامل قومن جي زبانن کي ”قومي زبانون“ تسليم ڪن ها، ته اڄ قومون، پنهنجي زبانن لاءِ ڪوبه خطرو ۽ اردوءَ جي حاڪميت ۽ بالادستيءَ وارو جبر محسوس نه ڪن ها. هيءُ مضمون، جويي صاحب، سرڪاري ملازم هئڻ جي ناتي، ۽ پاڻ کي پوئتي رکڻ واري مزاج جي ڪري، پنهنجي نالي بدران ”سليم احمد“ جي نالي، مئي ۱۹۶۷ع ۾ پمفليت جي صورت ۾ ڇپرائي، ورهايو هو. هن فڪر انگيز مضمون ۾، سنڌي ٻوليءَ خلاف، ڌارين حڪمرانن ۽ غير سنڌي ڪاموري شاهيءَ جي ناپاڪ سازشن کي وائڻو ڪندي، ۱۹۵۶ع ۾ ڪراچي يونيورسٽيءَ جي سنڌيڪيٽ پاران هڪ لهراءِ ذريعي، سواءِ ڪنهن سبب ڏيڻ جي، سنڌي ٻوليءَ جي يونيورسٽي امتحانن ۾ جواب ڏيڻ جي تسليم ٿيل ذريعي جي حيثيت ختم ڪرڻ، ۱۹۵۹ع ۾ ”مشهور معروف“ قومي تعليمي ڪميشن پاران اردوءَ کي اهميت ڏئي، سنڌي ٻوليءَ کي رڳو پنجن پرائمري ڪلاس تائين ”تعليمي ذريعي“ طور محدود ڪرڻ [جنهن سازش خلاف سنڌين جدوجهد ڪري ۱۹۶۲ع ۾ ان فيصلو کي رد ڪرايو هو] ۽ ۱۹۶۶ع ۾ ميرپور خاص ۽ خيرپور ميرس ۾ اولهه پاڪستان سرڪار پاران ڪوليل ٻن ”جامع اسڪولن“ (Comprehensive Schools) ۾ تعليم جو ذريعو اردو مقرر ڪرڻ - خلاف، هن مضمون ۾ مدلل نموني بحث ڪيو ويو آهي، ۽ ان قسم جي ”سرڪاري فيصلن“ کي رد ڪندي، انهن کي ”پاڪستان جي دستور“ ۽ ”متحد جمعيٽ اقوام“ (U.N.O) جي ”بنيادي انساني حقن واري پڌرنامي“ جي پيچڪڙي ۽ خلاف ورزي سڏيو ويو آهي. هن مضمون ۾، اردوءَ کي جملي پاڪستان جي ۷ کان ۸ سيڪڙو ماڻهن جي زبان (انگن اکرن سان ثابت ڪندي)، ”ٻولين جي

مسئلي” کي هميشه لاء حل ڪرڻ لاءِ ”اردوءَ جي ثقايد بالادستيءَ“ واري احساس جي خاتمي لاءِ جويي صاحب تي بنيادي ڳالهين يا حل ڏنا آهن.

(۱) سنڌي، پشتو، بلوچي ۽ پنجابي ٻولي ڳالهائيندڙ ماڻهن کي پرائمري تعليم سندن مادري ٻولين ۾ ڏيڻ گهرجي. ساڳيءَ طرح جن ٻارن جي مادري ٻولي اردو آهي، کين پرائمري تعليم اردوءَ ۾ ڏيڻ گهرجي.

(۲) چئيءَ طور ٻوليءَ وار نروار ٿيل ايراضين جي ٻولين کي ”قومي زبانون ۽ اردو کي مختلف قوميتن جي وچ ۾ لاڳاپي جي زبان قرار ڏجي. اردوءَ کي چوٿين ڪلاس کان وٺي ٻيءَ لازميءَ ٻوليءَ طور پڙهائڻ گهرجي. ساڳيءَ ريت، اردو ڳالهائيندڙ ٻارن کي وري چوٿين ڪلاس کان وٺي، لازمي ٻيءَ ٻوليءَ طور، ان علائقي جي ٻولي پاڙهجي، جتي هو رهن ٿا.

(۳) جنهن عوامي [قومي] ٻوليءَ کي پنهنجي چئيءَ طرح نروار ٿيل ايراضي آهي، سا ان ايراضيءَ جي سرڪاري ٻولي ٿيڻ کپي. اولهه پاڪستان ۾ خاص ڪري سنڌي ٻولي اڳ ۾ سؤ سالن کان به مٿي، پنهنجي ايراضيءَ ۾ سرڪاري ٻولي رهي آهي، ان ڪري ان کي سنڌ ۾ سرڪاري زبان جو رتبو ڏئي، ملڪ جي دستور ۾ تسليم ڪيو وڃي.

● ”سنڌ دائر رهي- سنڌ سالر رهي“ - عنوان وارو مضمون، ون يونٽ جي خاتمي کان پوءِ جويي صاحب جو، لاهور جي ڪن چالاڪ ۽ پر ڪوتاهه انديش سنڌي ڪامورن، سنڌ ۾ رهندڙ ڪن سڄيءَ عمر ”پيٽ جي پوڄا“ ۽ آخري عمر ۾ ”ضمير جي ملامت ۾ ورتل“ رٿاثر ٿيل ڪامورن، نام نهاد قومي پريس، ناڀخته ۽ گهٽ تجربيهار سياسي ذهنن، لڙڪو ڪالمر نويسن، سياسي ڊيڇڙي ۾ ورتل ۽ هار کان اڳ هار کاڌل ذهنن، هڪ نئين دور جي نام نهاد انقلابي ليڊر ۽ هڪ نئين اڀرندڙ سرمايه دار پاران ڪراچي واپس نه وٺڻ بابت آيل مضمونن، تجزين ۽ بيانن کي رد ڪندي، ”ڪراچي سنڌ کي ملڻ کپي“ جي حق ۾ مدلل نموني لکيل

مضمون آهي. هن مضمون ۾ انهن نااعاقبت انديش ماڻهن کي هڪ وطن پرست جي حيثيت ۾، جويي صاحب جواب ڏيندي، سندن خدشن کي رد ڪيو آهي ۽ وطن جي حُب جي وضاحت ڪندي لکيو آهي ته: ”وطن جي حُب جي هڪ عام مڃيل خاصيت هيءَ به آهي ته اها وطن جي سرزمين جي انچ انچ لاءِ پنهنجن فرزندن کان سِر جو دان گهرندي آهي ۽ اهو وڏي، خوشيءَ ۽ وڏي فخر سان گهوريندا آهن.“ ڪراچيءَ جي سنڌ کان علحدگيءَ واري واڙي آواز جي ڪوڙن دليلن ۽ هٿرادو انگن اکرن کي رد ڪندي، جويي صاحب لکيو آهي ته ”ڪراچي ڪانه ڪپها ڪراچي ڪانه ڪپها“ جي رت لڳائڻ وقت سوچڻ گهرجي ته قوم ۽ وطن جي سالميت خلاف نعري بازی ۽ ان جي هڪ علائقي تان دستبرداريءَ جي اعلان بازی ڪندي، هو مستقبل ۽ تاريخ جي نگاهن ۾ ڪيڏي نه هڪ سنگين ۽ خطرناڪ ذميداري پنهنجي سِر تي کڻي رهيا آهن! جيڪڏهن ون يونٽ ٺاهڻ وارا يا ان جي ٺهڻ جي اجازت ڏيڻ وارا غدار ۽ غدارن جا دوست چئجن ٿا، ته وطن جي علائقائي سالميت جي وڪڻڻ، خيرات ڪرڻ يا پيش ڪرڻ وارا، يا اهو وڪرو ۽ اها حوالڪي برداشت ڪرڻ وارا، ڇا ٿا سڏي سگهجن؟ ۽ ان لاءِ هو ڪڏهن معاف به ٿي سگهن ٿا؟ هن مضمون جي اڄوڪين حالتن ۾ به وڏي اهميت آهي. جڏهن هڪ ڀيرو وري سرڪاري، عالمي ۽ مقامي سازش ذريعي ڪراچيءَ کي سنڌ کان جدا ڪرڻ، ڪراچيءَ کي هانگ ڪانگ جو نعر البدل بنائڻ، ڪراچيءَ کي ٻاهرين سرماييدارن لاءِ فري پورٽ بنائڻ يا ڪراچيءَ کي مرڪز (وفاق) سان گڏائڻ لاءِ ناپاڪ ۽ سنڌ دشمن آواز بلند ٿي رهيا آهن.

● ”آسماني بادشاهت، هيٺ ڌرتيءَ تي، هن دنيا ۾“ - ”الوحيد-آزادي نمبر“ جي ٻئي ڇاپي تي جويي صاحب جو پيش لفظ آهي، جيڪو ڪنهن مجبوريءَ يا مصلحت هيٺ ڪتاب ۾ ڇپجي نه سگهيو هو. سنڌ، انگريزن جي ۹۰ سالن جي ماتحتيءَ کان پوءِ اپريل ۱۹۳۶ع ۾ دنيا جي نقشي تي صوبي جي صورت ۾ نروار ٿي هئي ۽ ان خوشيءَ جهڙي موقعي تي، ان وقت جي نامور اخبار ’الوحيد‘ ’سنڌ-آزادي نمبر‘ ڪڍيو هو-

جنهن جي تاريخي اهميت محسوس ڪندي، ۴۰ سالن کانپوءِ، ان جو ٻيو ڇاپو، سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت پاران ڇاپيو ويو هو، ته جيئن سنڌ جي نئين نسل کي پنهنجي تاريخ جي آگاهي ڏجي. هن تاريخي دستاويز تي جويي صاحب جو هيءُ عالمانه مهاڳ، اسان کي پنهنجن وڏڙن جي تاريخي جدوجهد کان واقف ڪري ٿو ۽ ٻڌائي ٿو ته الوحيد جي هن نمبر جي اهميت وقت گذرڻ سان ختم ٿي آهي ۽ اسين جيڪي سنڌ جي تاريخ کي پڙهڻ ۽ پرڄهڻ پنهنجو حق ٿا سمجهون ۽ پنهنجو فرض ٿا سمجهون، تن لاءِ هن نمبر ۾ ڪافي ڪجهه مواد موجود آهي.

هيءُ مهاڳ، هن ”نمبر“ جو هڪ قسم جو تنقيدي جائزو به آهي، جيئن ان ۾ ڪيترن مضمون نگارن اهو ڄاڻايو آهي ته ”بمبئيءَ کان سنڌ جي علحدگيءَ جي تحريڪ ۾ سنڌ جا هندو نه رڳو شامل نه هئا، پر ان جا مخالف، بلڪ ڪتر مخالف هئا“ - ته جويو صاحب، حقيقتون بيان ڪندي، ٻڌائي ٿو ته ”حالانڪ اها حقيقت نه هئي. سنڌ جي علحدگيءَ جي پهرين گهر، ۱۹۱۲ع ۾، سنڌ جي هڪ محب وطن هندو بزرگ، هرچند راءِ وشنڊاس، ڪئي هئي، ۽ ان گهر سان سنڌ جي هندن جي قومپرست اڪثريت آخر تائين متفق رهي.

هن مهاڳ ۾ جويي صاحب، مسيح جي ”آسماني بادشاهت“ جو قصو دلپذير ۽ افسانوي انداز ۾ بيان ڪندي ٻڌايو آهي ته ”هر مظلوم ۽ محڪوم قوم پنهنجي مسيح جي انتظار ۾ هوندي آهي ۽ پنهنجي نجات لاءِ ۽ بهتريءَ لاءِ ان جي اميد سدائين پنهنجي اولاد ۾ هوندي آهي. هر انساني سماج ۾، نئين نسل ۽ تاريخ جو هيءُ سڀڻو لازمي ۽ اتوڻ ٿئي ٿو. سنڌي سماج جا به پنهنجا مسيح آهن. سنڌي سماج به ماريل ۽ ڏکويل سماج آهي. سنڌي سماج سان به خدا جو، تاريخ جو، مستقبل جو واعدو آهي. سنڌي سماج جي به تاريخ آهي. ان جي سک ۽ سوييا جي تاريخ، ان جي ڏک ۽ ناڪاميءَ جي تاريخ - سنڌي سماج به پنهنجي تاريخ مان سبق سکي سگهي ٿو ۽ اتساه حاصل ڪري سگهي ٿو. سنڌي سماج جا پيڙ ۽ مائرون، نانا ۽ نانيون، ڏاڏا ۽ ڏاڏيون به پنهنجن

دودن ۽ دولهه دريا خانن، ڪنهن ميان آدم شاهه، ڪنهن ميان دين محمد، ڪنهن مخدوم بلاول، ڪنهن صوفي شاهه عنايت، پنهنجن ڪن هوشن ۽ هيمن، پنهنجن ڪن ڄاتل ۽ اڻ ڄاتل شهيدن، سورمن ۽ سروپن جو انتظار ڪري سگهن ٿيون.....“

”سنڌ آزاد نمبر“ جي ٻيهر ڇپائيءَ جي اهميت بيان ڪندي جويو صاحب لکي ٿو ته: ”هن ٻر انهن [سنڌي قوم جي مسيحن] لاءِ ڪجهه تاريخ آهي، ڪي خواب آهن ۽ ڪي قومي آداب جون ڳالهيون ۽ ڪجهه قومي جدوجهد جا شرط ۽ ٻار آهن.“

● ”صوبائي خودمختياري ۽ قومي اتحاد“ - عنوان واري مضمون ۾ دليلن سان قومي مسئلن ۽ ڌار ڌار قومي وحدتن جي شڪن ۽ شڪايتن جو بيان ڪري ڄاڻايو ويو آهي ته ملڪ اندر ”مستمند قومي اتحاد“ اُن وقت تائين ناممڪن آهي، جيستائين ”پنجاب“ جي ”تحڪمانه حيثيت“ ختم ڪري، پاڪستان ۾ شامل ٿيندڙ ڄڻ جدا جدا ”قومي وحدتن“ کي ملڪي فيصلن جي اختيارن ۾ شرڪت ۽ قومي گهرو وسيلن جي ”منصفانه تقسيم“ جو حق تسليم ڪري، قومي وحدتن کي مڪمل ”صوبائي خودمختياري“ نه ٿي ڏني وڃي.

● ”نظام مساوات- اتحاد ۽ آزاديءَ جو نئون صبح“ - ٻه ساڳئي تسلسل جو مضمون آهي، جنهن ۾ پاڪستان جي موجوده ”سياسي غير يقينيءَ ۽ عدم اطمينان“ جو وڏو ڪارڻ، پاڪستان جي ”بنيادي دستاويز ۽ اساسي معاهدي“ [۲۲ مارچ ۱۹۴۰ع واري ٺهراءَ] کان انحراف ۽ روگرداني قرار ڏنل آهي ۽ ”قومي وحدتن“ کي وحداني طرز جي آئين، ون يونٽ، اولهه ۽ اوڀر پاڪستان جي پڙهي، مضبوط مرڪز، ۽ نظام اسلاميءَ جي نفاذ جي نعري هيٺ گڏ رکڻ جي تجربن کي ناڪام سڏيو ويو آهي. خاص ڪري سنڌ جي حوالي سان اڀرندڙ خدشن جو حل- ۱۹۴۰ع واري ”پاڪستان ٺهراءَ“ تي مبني مساويانه نظام [ڪنفڊريشن يعني آزاد ۽ خودمختيار رياستن جو قيام] ۾ ئي ڏيکاريو ويو آهي.

● "ويچار" - اصل ۾ سنڌي ادبي سنگت ڪراچي ۽ پاران ۲۱-
 ڊسمبر ۱۹۸۱ع تي جويي صاحب سان رڄايل رهاڻ ۾. سندس وٽس
 ويچار آهن، جن ۾ جويي صاحب سنڌ مدرسي جي يادن، ذاتي زندگي ۽
 جي مختلف رخن ۽ پنهنجي ادبي ۽ تعليمي پورهئي تي روشني وجهڻ سان
 گڏ سنڌ بابت پنهنجا خيال، امنگ ۽ خواهشون بيان ٿيل آهن- جويي
 صاحب، سنڌ کي قديم زماني ۾ جمهوريت جي "ماتر پومي" سڏيندي،
 ان جي "اجوڪين حالتن ۽ سماج" کي انقلاب فرانس کان اڳ جي فرينچ
 سماج ۽ يورپ جي ٻين قومي سماجن [پولنڊ، اٽلي ۽ آئرلنڊ] سان ڀيٽ
 ڪئي آهي، ۽ سنڌ ڌرتي تي "روشن خياليءَ، احتجاج ۽ جدوجهد"
 وسيلي هڪ اهڙي "بهشت" قائم ڪرڻ جو امنگ ڏيکاريو آهي، جيڪو
 "آزاد" هجي، جتي "پورهيتن جو لوڪ راڄ" هجي، جنهن ۾ ان جا لازمي
 توسيعي قدر- آزادي، اخوت ۽ مساوات- عمل ۾ هجن.

● "تدبير جو سفر" - جويي صاحب جي، ۱۹۸۴ع ۾ سنڌ
 گريجوئيٽس ائسوسيئيشن جي يارهين سالگرهه ۽ سالياني انعامي تقريب جي
 موقعي تي ڪيل تقرير جو عنوان آهي، جنهن ۾ جويي صاحب هن
 پڙهيلن/ عالمن جي تنظيم کي "عوام جي سياست" کان ڌار نه ٿيڻ ۽
 ايندڙ نسلن لاءِ هن ڌرتيءَ تي "جنت" اڏڻ لاءِ سمجهائي ڏيندي چيو
 آهي ته "اوهين [عالم، عصري علمن جا ڄاڻو ۽ سند يافتہ] به جيڪڏهن
 پنهنجي ائسوسيئيشن جي ڪارڪردگيءَ ۾ خواص جي سياست تي عمل
 پيرارهندا ته اسان جو حڪمران، عالي مقام طبقو ۽ سندن
 "خواصوڪرسي"، جيڪا اوهان کي سياست کان روڪي ٿي يا ڊيڄاري
 ٿي، نه رڳو ان کي خوشيءَ سان برداشت ڪندي، پر وڌي وڌي اوهان کي
 همٿائيندي ۽ اوهان جي ان عمل کي زور وٺائيندي. هاڻي اهو اوهان جي
 پنهنجي فڪر ۽ ارادي تي ڇڏيل آهي ته ڪهڙي سياسي عمل کي اوهين
 پنهنجو انساني يا مذهبي ڪارج مڃو ٿا ۽ اختيار ڪريو ٿا- عوامي عمل
 کي يا خواصي عمل کي، ڊيموڪريٽڪ عمل يا پليوٽوڪريٽڪ عمل
 کي، انسان پسند عمل کي يا دولت پسند عمل کي."

● "سنڌ منهنجي خوابن جي" - شاهه عبداللطيف ڪلچرل سوسائٽي ڪراچي پاران "سنڌي معاشرو ۽ سنڌ سياڻي" - سيمينار پر جويي صاحب جي صدارتي تقرير آهي، جنهن ۾ سنڌ سان هڪ سڄي ۽ حلالِي پُٽ (Son of Soil) جي وابستگي قائم رکندي، سنڌ جو هيءُ دانشور، سنڌ جي تاريخ کي ٽن دورن ۾ ڏسي ٿو - (۱) ۱۸۴۲ع تائين جو (قبل از تاريخ ۽ بعد از تاريخ) دور؛ (۲) ۱۸۴۲ع کان ۱۹۴۷ع تائين جي هڪ صديءَ جي غلاميءَ جو دور ۽ (۳) اڄوڪو اڀاڳو دور - سنڌ ۽ سنڌ جا ماڻهو "ڪل - هند بيلنگي نظام" سان جهيڙيندي، ۱۹۴۷ع ۾، هڪ قسم جي "راڄوڻي فيصلي" موجب، جنهن سان ڪانگريس، مسلم ليگ ۽ حڪومتِ برطانيه - تنهي ڌرين جو اتفاق هو، پاڪستان ۾ ڪن "متفقہ شرطن" [۱۹۴۰ع جي قرارداد] موجب "خود اختيار ۽ خود ارادي" حيثيت سان شامل ٿيا هئا. پر انهن شرطن تي پاڪستاني "اقتدار ۽ اختيار" جي "نون نوابن ۽ صاحبوڪن" پيڪڙي ڪئي، عاڄ اسان سنڌي - "ان امڪان جي خوف ۾ ورتل آهيون ته اسان جي وجود جو ڇا ٿيندو؟" - ان خوف مان نجات جو رستو، جويو صاحب، شاهه لطيف جي لفظن ۾؛

"سکين ڪه سلام ڪي، ڪرين ڪه نه ڪلام،

پيادرتن حرام، ايءُ درجنين ديکيو."

ڏسي ٿو، ۽ "ايءُ در"، انقلاب جو در، جدوجهد جو در آهي - ڇو ته جويي صاحب کي پڪ آهي ته "سنڌي سماج، سياڻي جي سنڌ ۾ اهو ئي هوندو، جيڪو اسين پنهنجي دل ۾ پاڻ رڻينداسون ۽ پنهنجن هٿن سان پاڻ آڏينداسون."

● ڪتاب جي پهرئين حصي جو آخري اسم "سنڌ، فساد جي زد ۾"، ڏنل انٽرويو آهي، جنهن ۾ هن سنڌ اندر ٿيل فسادن تي روشني وجهندي، انهن کي پاڪستان سرڪار جي ڪراچي - انتظاميه جي ۱۹۵۰ع ۾ ڪنيل غلط قدمن ۽ پاليسين جو نتيجو قرار ڏنو آهي - جن هيٺ ڪراچي ۽ مان سنڌي اسڪول ختم ڪيا ويا، سنڌ يونيورسٽيءَ کي

ڪراچي ۽ مان حيدرآباد منتقل ڪيو ويو، ۽ سنڌي زبان ۽ ثقافت کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي. ان کان سواءِ هن اردو سياسي صحافت ۽ مذهبي سياسي جماعتن، خاص ڪري جماعت اسلامي ۽ جي پاليسيءَ کي به ان جي بنيادي ڪارڻن ۾ شامل ڪيو آهي. هن انٽرويو ۾ ’سنڌي مهاجر مسئلي‘ تي تفصيلي روشني وڌل آهي.

اهڙيءَ طرح ڪتاب جي پهرئين حصي جا سمورا طبعزاد [انگريزي ۽ سنڌي ۾ بنيادي طرح لکيل/چيل] مضمون، تقريرون ۽ انٽرويو، سنڌ جي قومي وجود جي بقا ۽ سلامتيءَ واري امنگ سان واڳيل آهن، جن ۾ سمجهايل آهي ته ”وطن دوستي ۽ قوم دوستي، اڄ جي جائز ۽ معروف سياست آهي ۽ اها انسان دوستيءَ جي آڏو رڪاوٽ نه آهي.“

ڪتاب جي ٻئي حصي ۾، ۶ مضمون ڏنا ويا آهن، جن مان هڪ کان سواءِ ٻيا سمورا، دنيا جي ڏاهن ۽ فيلسوفن - جان وٽن ڊون سائوٿ ورٿ، جي. جي. روسو، پروفيسر سي. اي. ايم. جوڊ، اي فونيسڪا پامينٽل ۽ مارس ڪارن فرٽ جي فلسفياڻه مضمونن جا ترجما آهن، انهن مان پهرئين مضمون - ”انسان ۽ سندس دنيا“ ۾ اوائلي انسان، اوائلي پٿر واري زماني، پراڻي پٿر واري زماني ۽ نئين پٿر واري زماني تي روشني وجهي، انسان ۽ سندس دنيا جي اوسر بيان ڪئي وئي آهي. ٻئي مضمون ”انساني غير برابريءَ جي ابتدا“ - [جي. جي. روسو] ۾ انسانن جي وچ ۾ فطرتي يا طبعي ننڍ وڏاين ۽ سياسي يا سماجي غير برابرين تي تفصيلي ڄاڻ ڏني وئي آهي، ۽ ٻڌايو ويو آهي ته تاريخ حيات جي ڪهڙيءَ منزل تي انسان فطرت (Nature) طرفان مليل خود مختياريءَ ۽ آزاديءَ کي ڇڏي، مصنوعي ۽ خود ساختہ غلاميءَ جي زنجيرن [سياسي يا سماجي غير برابرين] ۾ گرفتار ٿيو آهي. آخر ۾ فريڊچ فلاسافر به نتيجا ڪڍي ٿو. (۱) فطرت جي نظام ۾ ڪا خاص غير برابري موجود ڪانه آهي، پر انسانن ۾ موجود سموري غير برابري، خود انسان جي ذهن جي ارتقا ۽ ذهني قوتن جي اوسر مان پيدا ٿي، مستحڪم بڻجي، ذاتي ملڪيت جي سرشتي هيٺ ”حق بجانب“ بڻجي وئي آهي. (۲) سماجي يا قانوني غير

برابري- جڏهن به فطرت پاران عائد ٿيل جسماني غير برابريءَ جي مناسبت کان مٿي هوندي، تڏهن اها فطري حق ۽ فطري انصاف جي ورڌ سمجهي ويندي.

● ”پاهرينءَ دنيا بابت اسان کي ڪهڙي خبر آهي“ - ڪتاب، ”گائيڊٽ فلاسافيءَ“ جو پهريون باب آهي، جنهن ۾ ”پاهرينءَ دنيا“ بابت اسان جي حاصل ڪيل ڄاڻ تي روشني وجهندي فلسفيانه انداز ۾ نتيجو ڪڍيو ويو آهي ته؛ ”پاهرينءَ دنيا متعلق اسان کي جنهن به سلسلي ماتحت خبر يا ڄاڻ حاصل ٿئي ٿي، انهيءَ سلسلي ۾ اسان جي ذهن جو زياده دخل آهي يا اسان جي بدن ۽ حواسن جي عضون جو، - ٻنهي حالتن ۾ هن خيال کي اسين ڪنهن به طرح نظرانداز نه ٿا ڪري سگهون ته دنيا جون جيڪي به خاصيتون اسين معلوم ڪريون ٿا، تقريباً انهن سمورين خاصيتن جو انحصار اسان تي آهي.

● ”جمهوريت، انسان ذات لاءِ“ - برازيل جي مصنف ۽ بين الاقوامي انتظام ۽ اقتصاديات جي ماهر Fonesca Pimental جي مضمون جو ترجمو آهي، جنهن ۾ جمهوريت جي پهرئين جنم جي تاريخ بيان ڪندي [جنهن موجب ان جو جنم يونان ۾ ٿيو، پر اها محدود جمهوريت هئي، ۽ ان اعليٰ جمهوريت جو بنياد غلامن جي پگهر ۽ رت تي رکيل هو]، ان جي ٻئي جنم يعني نشاۃ ثانيه [۱۸ صديءَ جي آخر ۾ اپريل ۱۷۷۶ع جي آمريڪي انقلاب ۽ ۱۷۸۹ع جي فرينچ انقلاب، جن موجب ’حڪمرانيءَ جي سڄي طاقت يا اختيار، ماڻهن وٽان، عوام وٽان، خلق وٽان ملي ٿو- ۽ هي حڪمران فقط ماڻهن جا، عوام جا، خلق جا عارضي نمائندا آهن] کان وٺي ”عوامي جمهوريت“ [۱۹۱۷ع جي روسي انقلاب] جو سفر بيان ڪري نتيجو ڪڍيو ويو آهي ته هن وقت دنيا اندر جمهوريت جا ٻه بنيادي تصور آهن؛ ”هڪ ”مغربي تصور“، جيڪو يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا ۽ مغربي يورپ جي ملڪن وغيره ۾ رائج آهي؛ ۽ ٻيو ”مشرقي تصور“، جيڪو سوويت يونين ۽ چين جي رعيتي راج ۽ دنيا جي ٻين سوشلسٽ ملڪن ۾ رائج آهي. پر انهن ٻنهي تصورن جي

سنڪر يا امتزاج (Synthesis) وسيلي ”وچين راه، سڄي راه“ (In Medio Virtus) ڪڍي سگهجي ٿي، ”جنهن سان آزاديءَ ۽ مساوات برهمدمي ۽ مطابقت پيدا ٿي سگهي ٿي، ۽ اهو ئي واحد وسيلو آهي، جنهن ذريعي اڄ جي ”عالمي تنازع“ جي هڪ مکيه جڙ کي اڪوڙي ڪڍي سگهجي ٿو.

● ”امن جي جنگ، انسان جي بقا لاءِ“ - مضمون، جويي صاحب جو طبعزاد مضمون آهي، جنهن ۾ دنيا جي انسان جي بقا لاءِ امن جي اهميت جو احساس ڏياريندي، ٻيءَ عالمي جنگ جي محاذ تي استعمال ٿيل بارود، هيروشيما ۽ ناگاساڪيءَ جي شهرن اندر لکين انسانن جي قتل، ۱۹۴۵ع کان ۱۹۸۲ع تائين دنيا اندر موجود ائتمي بمڻ [جن جو تعداد ۵۰ هزار آهي]، آمريڪي صدر رونالڊ ريگن جي ”خود فريب ديوانگي“، اعصابي گئس جي استعمال ۽ ان مان رسيل نقصان، موتمار ميڙائڻن جي موجودگيءَ ۾ امن لاءِ آئندڙ آوازن ۽ تحريڪن [جن ۾ مئي ۱۹۸۲ع ۾ روس اندر ۱۱۰ ملڪن جي مذهبي ڪارڪنن جي ”هٿيارن کي روڪڻ ۽ ائتمي هٿياربنديءَ جي خاتمي“ لاءِ سڏايل عالمي امن ڪانفرنس به شامل هئي] جي حمايت ڪئي آهي، ۽ امن جي حمايت ۾ جرمن شاعر جرڊنيشن ۽ ڊينمارڪ جي شاعر افي هارڊر جا ٻه نظم ترجمو ڪيا آهن.

● ٻئي حصي جو آخري مضمون، ”بامقصد فلسفو“، جڳ مشهور ليکڪ ”مارس ڪارن فرٽ“ جي ڪتاب ”جدلياتي ماديت“ جي جلد پهرئين ”ماديت ۽ جدلياتي طريقو“ جو ترجمو آهي، جنهن ۾ ”پارٽي فلسفي“ ۽ ”ماديت ۽ تصويريت“ تي تفصيلي روشني وڌل آهي - ۽ ائين اسان جي هن ڏاهي پيءُ، جويي صاحب، اسان کي ”علم جي اهميت، علم ذريعي عقل جي واڌ ۽ علم جي جائز فائدين جي ڄاڻ“ ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

● ڪتاب جي ٽئين حصي ۾ جويي صاحب جا ٻه انٽرويو، هڪ مضمون ۽ رسول بخش پليجي جي ڪتاب ”ڪوٽ لکپت جو قيدي“ ڀاڱي

ٻئي بابت هڪ تاثر ڏنل آھن. پھرئين انٽرويوءَ ”ادب، سياست ۽ تعليم“ ۾ جويي صاحب، تفصيلي طور ادب جو سماجي ڪارج ڄاڻائيندي ٻڌايو آھي ته ”ادب، سماج کي ان جي هيٺائين ۽ پائينديءَ کان نجات جو رستو ڏيکاري ٿو.“ ان کان پوءِ سنڌي ادب تي اڄوڪي صورتحال [رسالن تي بندش ۽ سرڪاري ڏمر وغيره] جي اثرن، ان صورتحال ۾ ادب جي ڪردار، ادب ۽ سياست جي لاڳاپي، سنڌي ٻوليءَ جي حيثيت، سنڌي اديبن بابت سرڪاري الزامن، ادب ۾ ڪاٻي ۽ ساڄي ڌر جي اصطلاحن، پاڪستان جي موجوده تعليمي معيار، نصاب ۾ وقت سر ايندڙ تبديلين وغيره تي جامع ۽ واضح لفظن ۾ روشني وڌي آھي.

● ”سنڌي ادب ۽ سنڌ جو انساني سماج“ - عنوان واري انٽرويو ۾ عالمي ادب جي نسبت ۾ سنڌي ادب جي صورتحال، سنڌي ليکڪن جي ذميوارين، سنڌ جي سماج جي سنڌي اديب ڏانهن رويي، دنيا اندر آيل سماجي ۽ سياسي تبديلين بابت ويچار وٺندي آھن ۽ هيءَ انٽرويو [انگريزيءَ مان] ترجمو ڪيو ويو آھي.

● ”سنڌي صحافت جو نئون دور“، هلال پاڪستان اخبار جي ڏهين سالگره جي موقعي تي جويي صاحب جو لکيل مضمون آھي، جنهن ۾ هن اخبار جي اجراءَ کي سنڌي صحافت جي دنيا ۾ هڪ انقلابي قدم سڏيندي، ڄاڻايو ويو آھي ته ”اخبار، ٻوليءَ ۽ ان جي وقتائين سياسي، سماجي، اقتصادي ۽ سڀيتائي ادبن جو هڪ دستاويز آھي، جيڪو هر روز هزارن ماڻهن جي هٿن ۾ پهچي ٿو- ان کان سواءِ، ”اخبار، ٻوليءَ جو اظهاري ممڪنات جي پرک جو ميدان آھي، هر قسم جي عملي ۽ فني دنيا جو حال احوال اخبار ۾ بيان ٿئي ٿو.“

● ڪتاب ”ڪوٽ لکپت جو قيدي“ (ڀاڱي ٻئي) بابت تاثر جويي صاحب اياز جي هڪ مصرع سان شروع ڪيو آھي:

”زندگي تلخ آ، هجي ته هجي،

روح ۾ سو ملامتون رهنديون.“

ان ۾ ٻڌايو ويو آھي ته هن ڪتاب ۾ ملاحظون رکندڙ هڪ ”سائي

ستابي ۽ سجاڳ روح“ جا حال احوال- ۽ ”سورن جون سرسبتيون ۽ اميدن پيريل ڳالهيون“ آهن. فاضل ليکڪ اسان کي پنهنجي ”دل جا داستان“ ٻڌايا آهن، جيڪي هن ڪوٽ لکپت ۾ هڪ قيديءَ طور هڪ مثالي قيديءَ جي حيثيت ۾ ويهي قلمبند ڪيا هئا. اهڙيءَ ريت جويي صاحب، ڪتاب جي هن سيڪشن ۾ ”ادب لاءِ علم، عقل ۽ مقصد يا ڪارج جو هئڻ“ ضروري قرار ڏنو آهي، ڇو ته ان کان سواءِ ادب بي روح ۽ بي مقصد ٿي وڃي ٿو.

ڪتاب جي چوٿين حصي ۾ چار خوبصورت ترجما آهن.

● ”هڪڙو ڪو سهڻو ماڻهو“ - ڪنهن گمنام سنڌي ماڻهوءَ / ليکڪ جو ڀاڻو، پٺاڙ ۽ سنيه سان، ڪنهن هڪڙي ”سهڻي ماڻهوءَ“، ”سونهري ديس“ جي هڪ بانگي بهادر ۽ اٽساهه جي پيڪر، غريبن جي هڏ ڏوڪيءَ بابت لکيل خوبصورت ليک جو خوبصورت ۽ اٽساهيندڙ ترجمو آهي، جنهن جي پڙهڻ سان ذهن ۾ ڪيئي روشن مشعلون ٻري پون ٿيون.

● ”باغي“ - هڪ اهڙي آدرشي ”باغي“ انسان، غلام ماڻهوءَ، جي بغاوت جو فلسفو آهي، جنهن جي ”ٺهڪر“ ۽ ”انڪار“ ۾ ”تياڳ يا ترڪ“ شامل نه هوندو آهي، جنهن وٽ ”ڇڻ رهڻ“ جي معنيٰ اها آهي ته ”ماڻهو پاڻ اهو مڃڻ تي آماده ٿيو آهي ته هن جي ڪا راءِ نه آهي ۽ هو سچ پچ به ڪو مفاد نه ٿو طلبي“ - هن جي نظر ۾ ’هر پسند جي وٽ، يا قدر لائق شيءِ، بغاوت لاءِ ڪانه هوندي آهي، پر هر بغاوت ڪنهن پسند جي وٽ يا قدر لائق شيءِ لاءِ ضرور هوندي آهي‘. ’هو پڇاڙيءَ ۾، شڪست مڃڻ لاءِ تيار نه آهي- پر ٻيءَ هر قربانيءَ ڏيڻ يعني، پنهنجي موت لاءِ به تيار آهي-‘ پر پنهنجي لاءِ هڪ آخري ”دروڊ“ يعني ”آزاديءَ جي گرمائيندڙ ساهه“ کان محروم ٿيڻ لاءِ تيار نه آهي. گوڏن ۾ جهڪي جيئن کان پيرن تي بيهي مرڻ هو بهتر ٿو سمجهي‘. ’باغي ڪڏهن به ڪنهن جي دليل ٿيڻ کي پسند نه ڪندو آهي، ۽ نه پاڻ ڪڏهن دليل ٿيڻ برداشت ڪندو آهي- هو پنهنجي عزت نفس جي بچاءَ ۾ به پنهنجي

وجود جي احترام ڪارڻ ته هر قسم جي عذاب سهڻ لاءِ- پڇاڙيءَ ۾ پنهنجي سامه جي پليدان تائين به- هر دم تيار هوندو آهي. اهڙيءَ طرح مٽڪس شلر، نٽشي، ٽرٽوليان، ايڪارٽ وغيره جي فڪري ڄاڻ ذريعي 'بغاوت جي روح جي اڏام' جو جائزو ورتو ويو آهي- ۽ سڄي بغاوت جي فلسفي جو نت هن هڪ جملي ۾ بيان ڪري ٿو "آءُ بغاوت ڪريان ٿو، انهيءَ ڪري اسين زنده آهيون."

● "غريبن جو ريڍار" - ۾ ليکڪ جيمس آر- براڪ مئن. ايس. جي، جو ايلسواڊور جي آرڪ پيشپ [وڏي پادري] اسڪر روميرو جي قتل بابت لکيل مضمون، ترجمو ڪري ڏنو ويو آهي، جنهن کي راڄڌانيءَ جي هڪ ننڍي ديول ۾ واعظ دوران، هڪ قاتل گوليءَ جو نشانو بڻايو هو. هن نيڪ دل انسان، "موت توڙي زندگيءَ ۾ ظلم کي محبت جي عيوض سان منهن ڏنو"، جنهن جي نيڪ دليءَ ۽ عوامي مقبوليت جو اهو حال آهي جو اڄ [۱۹۸۴ع ۾] به ايلسواڊور جي "هارين وٽ رڳو سندس تصوير جي موجودگي به خطرناڪ حرڪت تصور ڪئي وڃي ٿي"، ۽ جنهن جي "خيالن جا انقلابي لاڙا" - انهن لاءِ سخت سزائن جو سبب بنجن ٿا!

اسڪر روميرو مذهبي ماڻهو هوندي به مارتن لوٿرڪنگ ۽ گانڌيءَ وانگر سياسي طاقت رکندڙ اڳواڻ نه هو- پر صرف هڪ پادري يعني "ريڍار" هو- عيسائين جو "عظيم ريڍار" حضرت عيسيٰ آهي ۽ هيءُ حضرت عيسيٰ جو سچو پيروڪار هو. روميرو جا موت کان اڳ چيل لفظ، تاريخ ۾ عظمت جو دليل آهن؛ "هڪ ريڍار طور آءُ خدا جو شڪر گذار آهيان، جو هن مون کي، منهنجي زندگي ٻين لاءِ وقف ڪرڻ جي همت عطا ڪئي- انهن لاءِ جن کي آءُ پيار ڪريان ٿو ۽ انهن لاءِ به جيڪي منهنجي زندگي گل ڪرڻ لاءِ منهنجي پٺيان پيل آهن."

روميرو جو ڏوهه فقط اهو هو ته هن "بحيشت آرڪ پيشپ جي، سندس ٽن سالن جي دور ۾، ديول ۾ هر آچر جي صبح وارن واعظن ۾ قوم جي دل ۽ ضمير جي آواز جي ڳالهه ڪئي هئي ۽ نتيجي طور "ڳولڻ

جا هاري، هن کي پنهنجو ”آواز“ ۽ پنهنجو ”مددگار“ سمجهندا هئا. ۽ هيءُ ”هارين“ تي ٿيندڙ ”ظلمن“ خلاف، ”سرڪار“ وٽ احتجاج ڪندو هو. هن اعلان ڪيو هو ته ”اسين پنهنجن استادن، مزدورن ۽ هارين سان گڏ پنهنجن پادرين جو خون پيش ڪري سگهون ٿا.“ ۽ اهو به چيو هو ته ”سماج جي بهتريءَ لاءِ اسين جدوجهد جي ضرورت کان بخوبي واقف آهيون.“ ۽ اها ڳالهه سرڪاري گماشتن لاءِ موت هئي ۽ هنن کيس راه جو ڪندو سمجهي هٽائي ڇڏيو.

● ”شلان جو باندِي“ (The Prisoner of Chillon)، لارڊ

ٻائرن، انگريزي زبان جي عظيم شاعر ۽ ”وزن ۽ قافيي جي مملڪتن جي پُرشڪوه نپيولن“ جي نظر جو سنڌي زبان ۾ نثري ترجمو آهي، جنهن ۾ شلان جي قلعي جي قيديءَ ”بونيوارڊ (Bonnivard) جي روح جو آواز آهي، جنهن ملڪ ۾ آزاد جمهوري رياست (A Free Democratic State) قائم ڪرڻ لاءِ بغاوت ۾ حصو ورتو هو.

”تاريڪ بنديخان ۾ سدا روشن آزادي“ جو نقيب هيءُ نظر، آزاد انسان جي ”جيوت جي مهر“ آهي. هيءُ نظر ”بونيوارڊ“ جي پاڻ سان گڏ قيد ۾ پائرن جي محبت جو گيت ۽ سندن ڏکڻ ۽ اعليٰ انجام جو نوحو پڻ آهي.

- ۽ ائين اسان جي هن محترم ڏاهي انسان، محمد ابراهيم جويي، جا هي سڀ طبعزاد ۽ ترجمو ڪيل مضمون ۽ ويچار اسان تي واضح ڪن ٿا ته ”سياست، علم ۽ عقل، ۽ سچو ادب، انسان لاءِ آهن ۽ انسان جو سمورو فڪر ۽ عمل، انسان جي تعمير ۽ پلائيءَ لاءِ آهي.“

اهڙيءَ طرح جويي صاحب جي سموري فڪري، علمي ۽ ادبي پورهنئي جو تڻ، سندس ئي لفظن ۾ هن طرح بيان ڪري سگهجي ٿو: ”علم ۽ ادب جي دائري ۾ منهنجي سڄي ڪم ۽ ڪردار جي وٽ يا ڪارج جي اوهان کي [اسان کي] جيڪڏهن ڪٽ ڪرڻي آهي، ته ان سڀ ۾ منهنجي آڏو جيڪو مقصد رهيو آهي، ان جي ماڻ ۾ اها اوهان کي [اسان کي] ڪرڻ گهرجي، ان مقصد جو شعور پهريائين هلڪو ۽ فطري

طرح جو ۽ پوءِ تجربي ۽ ڄاڻ جي وڌڻ سان جيئن پوءِ تيئن رچندو،
 پڪو ۽ پختو ٿيندو ۽ اڄ اهو پورو راس ٿيل منهنجي ذهن ۾ موجود
 آهي۔ ۽ اهو آهي ”زندگي ۽ سان Commitment، سڙسيتائي۔ سنڌ جي
 حوالي سان اجتماعيت ۾ جيڪا زندگي آهي، ان سان Commitment۔
 ته ان ۾ پورهيتن جو لوڪ راڄ قائم ٿئي، جنهن ۾ ان جا لازمي توسيعي
 قدر۔ آزادي، اخوت ۽ مساوات۔ عمل ۾ هجن!!“
 هيءُ ڪتاب، سنڌ جي نئين نسل کي سنڌ جي روشن مستقبل واري
 دڳ ڏانهن رهنمائي ڪري ۽ سڀاڻي جي سنڌ جو وڃ۔ ورنو چهرو پسائي
 سگهي ٿو.

۱۸-۱۲-۱۹۹۴ع

- تاج جويو.

۱۷۵، سي۔ نسيم نگر.

حيدرآباد، سنڌ.

هوءَ جا تَمڪي باهڙي

(جلد پھريون)

”هوءَ جا ٻري ٻاهه، مَنهَ ميهانن جي،
اَڳهَ تنهن اُها، وڃي ڪُنَ ڪپيندي.“

ڏانهن، انگريزيءَ ۾ لکيل ڪتاب ”سنڌ بچايو وڏو ڪنڊ بچايو- جاگيردارن، سرماڻيدارن ۽ سندن فرقيوار ذهني ڪان“، ڪراچي، جون ۱۹۴۷ع، جي پيش لفظ جو ترجمو.

کليل خط، سنڌ اسيمبليءَ جي ميمبرن ڏانهن انگريزيءَ ۽ سنڌيءَ ۾ لکيل ۽ ڇپائي ورهايل خط، ڪراچي، جون، ۱۹۴۷ع
اولهه پاڪستان ۾ ٻولين جو مسئلو، انگريزيءَ ۽ سنڌيءَ ۾ لکيل ڪتابچو (سنڌيءَ ۾ سليم احمد جي نالي سان ڇپايل)، حيدرآباد سنڌ، مئي ۱۹۶۷ع
سنڌ دائر رهي، سنڌ سالر رهي، ويسٽ پاڪستان جي ون يونٽ جي خاتمي تي، سنڌ کان ڪراچيءَ جي علحدگيءَ جي آڻيل سوال بابت، سنڌيءَ ۾ لکيل ڪتابچو

(يار محمد ابن حيات جي نالي سان ڇپايل)، حيدرآباد، ۱۹۶۹ع.
آسماني بادشاهت، هيٺ ڌرتيءَ تي، هن دنيا ۾، ”الوحيد (سنڌ آزاد نمبر ۱۹۲۶ع) جي نئين ڇاپي (۱۹۷۹ع) لاءِ لکيل پيش لفظ، جو سياسي مجبورين ڪري بروقت شامل ٿيڻ کان رهجي ويو.

صوبائي خودمختياري ۽ پاڪستان جا محروم سماج، سنڌي ماهنامي، ”سنڌ دوست“ ڊائجيسٽ، ۱۹۸۲ع ۾ ”صوبائي خودمختياري ۽ قومي اتحاد“ جي عنوان سان شايع ٿيل مضمون.

نظام مساوات- اتحاد ۽ آزاديءَ جو نئون صبح، سرونٽس آف سنڌ سوسائٽيءَ، ڪراچيءَ جي پڌرنامي طور ۱۹۸۲ع ۾ لکيل مضمون.

ويچار، سنڌي ادبي سنگت، ڪراچيءَ، جي ڏنل آجياڻي (۲۱ ڊسمبر ۱۹۸۱ع) ۾ ڪيل ۽ سنگت جي ڪتابچي ”ادبي گڏجاڻي“، ڪراچي، ۱۹۸۲ع، ۾ شايع ٿيل تقرير.

تدبير جو سفر، سنڌ گريجوئيٽس ائسوسيئيشن جي يارهين سالگرهه، ۲۸ جولاءِ ۱۹۸۴ع، تي ڪراچي پريس ڪلب ۾ پڙهيل تقرير.

سنڌ منهنجي خوابن جي، شاهه عبداللطيف ڪلچرل سوسائٽي، ڪراچيءَ جي ”سنڌي معاشرو ۽ سنڌ سياڻي“ جي موضوع تي ۲۰ مارچ، ۱۹۸۷ع تي پڙهيل تقرير.

سنڌ فساد جي زد ۾، انگريزي ماهنامي ”دي سنڌ هيرالڊ“، ڪراچي، جنوري ۱۹۹۰ع، ۾ آيل انٽرويو جو ترجمو، (مترجم) عاصم آخوند، حيدرآباد سنڌ.

وطن دوستي ۽ قوم دوستي اڄ جي جائز
۽ معروف سياست آهي؛ انسان دوستيءَ جي
آڏو اها ڪا رڪاوٽ ڪانهي، بلڪ اها ان
جي عين مطابقت ۽ موافقت ۾ آهي.

سائين سدائين ڪرين، مٿي سنڌ سڪارَ
دوست تون دلدار، عالمَ سڀ آباد ڪرين-
(شاه)

دانھن

مون، هنن صفحن ۾، پنهنجن سنڌ واسي ڀائرن - مسلمانن توڙي هندن - جي سوچ ۽ مناسب عمل لاءِ، ڪي نڪتا، پنهنجا ڪي خيال ۽ ويچار، پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. اڄ اسين سنڌ واسي تاريخ جي اهڙي ٻي - وائي تي بيٺا آهيون، جتان اسين هڪ صديءَ جي طويل غلاميءَ جي ٻات اونداهيءَ رات منجهان سجاڳ ٿي، آزاديءَ جي ڦٽندڙ باک کي ويجهائينداسون، يا وري نئين سر پاڻ لاءِ، نسلن تائين، پنهنجن پاڙيسرين جي سياسي بالادستي ۽ اقتصادي غلاميءَ قبول ڪري ويهنداسون. اڄ جي رٿيل پاڪستان توڙي هندستان ۾، اسين جيڪي پنجيتاليهه لکن کان به وڌيڪ ماڻهو آهيون، تن سان فقط اوتارن فردن ئي طور تسليميءَ جو واعدو ڪيو ٿو وڃي - اسان جي اجتماعي يڪسانيت ۽ مشترڪ وجود جي تسليميءَ جو نه. ان جي معنيٰ هيءَ ٿيندي ته ٻنهي صورتن ۾ اسين تعداد جي اڪثريت هيٺ پوريءَ طرح لٽجي وينداسون؛ ۽ هن وقت جيئن حالتون صورت پذير ٿيندي ڏسجن ٿيون، اسان جا مختصر اقتصادي وسيلو ۽ اسان جي حڪومتي نظام جون ڪليدي جايون سڀ ٻين جي هڪٻئي بڻجي وينديون. ڇا، اسين پنهنجي انساني فلاح ۽ بهبود، ۽ پنهنجن سياسي ۽ اقتصادي حقن کي ان طرح زور ڏيڻ ۽ هڪ طرفي ڦرجي وڃڻ کي ماڻ مٿ ۾ قبول ڪري ڇڏيون، يا اسان کي، باخبر، اتي بيهڻ گهرجي ۽، هڪ قوم طور، پنهنجي انفراديت کي مڃائڻ ۽ پنهنجي خوداختياريءَ ۽ خود مختياريءَ کي موٽائي پنهنجي هٿ وس ڪرڻ گهرجي، جنهن حيثيت کان هڪ سَو سال اڳ اسين انگريزن جي هٿان مجبور ڪيا ويا هئاسون؟ اهي آهن اصل ۽ اسان جي لاءِ بيحد وڏا سوال، جيڪي مون هن ڪتاب ۾ اٿاريا آهن ۽ انهن جي جوابن ڏيڻ جي به وس آهر ڪوشش ڪئي آهي.

انڊين نئشنل ڪانگريس جي سوچ وڃي ۽ پڻ آل انڊيا مسلم ليگ جي

سوچ ويچار ۾، اسين سنڌي ماڻهو، ائين لڳي ٿو ته مال ملڪيت جا رڳو ڪي
 اسر آهيون، جن کي فقط هڪ هم گير هندستان يا هڪ هم گير پاڪستان
 سان واڙي ڇڏڻو آهي. ان سلسلي ۾ گذريل سنڌ ليجسليٽو اسيمبليءَ جي
 چونڊن جي نتيجي کي ۳۰: ۷۰ جي تناسب سان، انهن ٻن رٿيل ”حدبندين“
 جي فائدي ۾ اسان جو ڏنل فيصلو ظاهر ڪيو پيو وڃي. ستر فيصد اسان جي
 ماڻهن لاءِ ائين چيو وڃي ٿو ته پنهنجن چونڊيل عيوضين ذريعي، پاڪستان
 جي حدبنديءَ لاءِ پنهنجي پسنديءَ جو اظهار ڪيو اٿن، ۽ ٽيهه فيصد اسان
 جي ماڻهن لاءِ ائين چيو پيو وڃي ته ساڳئي ان طريقي سان، انهن سنڌ کي نه،
 ته سنڌي ماڻهن کي، تقسيم ڪري، پاڻ کي هندستان جي حدبنديءَ سان
 واڙڻ لاءِ گهر ڪئي آهي پر، ڏاڍيءَ چٽرائيءَ سان اها ڳالهه بلڪل وساري
 وڃي ٿي ته نه ستر فيصد ۽ نه ئي وري ٽيهه فيصد اسان جي ماڻهن کان هن
 مسئلي جي باري ۾ ڪا صلاح ڪئي ويئي هئي ”فيصلي“ لاءِ هيءُ مسئلو اسان
 جي ماڻهن آڏو پيش ٿيو به جيڪڏهن هو ته فقط پندرهن فيصد جي آڏو، جن
 مان به گهڻي بر گهڻن ته به اڌ ماڻهن هلي وڃي، ڪو ان ”راءِ طلبيءَ“ جي سنڌ
 ۾ سنڌ ڏنو هو! ڪانگريس ۽ ليگ جي بي حس حڪيمن پنهنجن مريضن کان
 پڇڻي بغير ئي، منهن جي وڏيءَ پڪائيءَ سان، انهن کي مشورو ڏنو: ”اوهين
 مريض آهيو- ليڪ ٺاڪ ٿيڻ گهرو ٿا؟ پوءِ دوا وٺو!“ بس اها هئي انهن نير
 حڪيمن جي تشخيص، ۽ اهو هو سندن دوا جو نسخو! نه مرض کي نشانيو
 ويو، نه ئي ان جي سڃاڻپ ٿي؛ ”مرض“ جي شفا جو نسخو به ڪو نه
 وڌايو ويو ۽ نه ئي ترڪيو ويو. ووترن کي البت ٻه پڙيون- هڪ هندستان
 جي نالي واري ۽ ٻي پاڪستان جي نالي واري- پري کان ئي ڏيکاريون ويون ۽
 کين چيو ويو ته ”اهي آڻا امت ڌارا جون پڙيون!“ بهرحال، انهن ساڍن ستن
 فيصد ووترن پوءِ چونڊ ڪئي، پر فقط ٻن ”لفظن“ جي وچ ۾. ڪنهن کي اها
 خبر نه ٿي ۽ نه ئي ٻڌايو ويو ته ٻيئي آهي ڏاڍا سهڻايل لفظ هنن جي سڄيءَ
 قوم لاءِ سياسي ۽ اقتصادي غلاميءَ جا ٽي نشان هئا. زميندارن، شاهوڪارن ۽
 ڪامورن انهن آڇاڻ، ويساهي ۽ بي بس ساڍن ستن فيصد ووترن کي جبر،
 فريب ۽ ڌڙڪي دهمان جي هر سوچ ۾ ايندڙ طريقي سان پنهنجي انهن لفظن مان
 هڪ نه ٿي لفظ جي چونڊ ۾ خوب ”رهبري“ ڪئي. اڄ ان طرح جي انهن

فسطائي چونڊن جا اهي ”رهبر“ سورما، ”هندستان“ ۽ ”پاڪستان“ جي ٿيڻ کان اڳ ئي، پاڻ ۽ سندن ”ورڪ“ سان کڻي آيل ۽ اقتدار ۾ ويٺل ميمبر ۽ انهن جا گهر-نشين سڀئي پنهنجن پنهنجن رتبن ۽ پگهارن جي اضافن ۽ پنهنجي هٿن سان عام لت، ۽ ٻي انداز نفع اندوزي ۽ رشوت خوري ۽ ڊڙينهن رات مصروف پيا ڏسجن، ڄڻ سندن حرص هوس جون اوجھريون ڀرجڻ واريون ئي نه آهن! انهيءَ ئي سياسي ڪوٺڙاڻپ جي بنياد تي اسان جي پنجيتاليهه لکن کان وڌيڪ ماڻهن کي هاڻي انگريزن جي حق ملڪيت مان ڦيرائي ”هندستان“ جي مختلف تعدادي طور بالادست ماڻهن ۽ انهن جي حڪمران طبقن جي حق ملڪيت ۾، يا ”پاڪستان“ ۾ پنجاب جي ماڻهن ۽ انهن جي ٽوانن، ٽوٽن، دولتانن، ممدوتن وغيره جي واحد ملڪيتي تصرف ۾ ڏيڻ جي ڪوشش ۽ تياري ڪئي ٿي وڃي.

بيشڪ، ”پاڪستان“ ۽ ”هندستان“ ٻيئي تمام سهڻا لفظ آهن؛ ۽ جڏهن انهن مان ڪنهن هڪ کي به کڻڻ جو سوال اٿي ٿو، ته ڪير ڀلا اهڙو هوندو، جو ڪا شيءِ کڻڻ لاءِ آڏو هوندي ته کڻڻ نه چاهيندو، پوءِ اها شيءِ فقط ڪو ٺلهو لفظ ئي ڇو نه هجي؟ پر هتي سوال ڪنهن شيءِ جي کڻڻ جو نه هو، پر هر شيءِ وڃائڻ جو هو.

ان طرح، جيڪي ٺڪتا مون هن ڪتاب ۾ خصوصي طور تڪيد ڏيا آهن، اهي هي ئي آهن:-

(۱) ته اسان سنڌ واسين کي پنهنجي خوداختياري ۽ خودمختياريءَ جي حيثيت واپس حاصل ٿيڻ کپي ۽ رٿيل هندستان يا پاڪستان جي حدبندين اندر جيڪڏهن اسان جي موجودگي گهربل آهي ته اسان کي انهن ۾ هر شامل ڪائيءَ سان پورو مساوي درجو ملڻ کپي- حڪومتي نظام جي هر آئيني اداري، ليجسليچر، ڪئبينٽ وغيره ۾، هر نقطي نگاهه کان- تاريخي، سماجي ۽ سياسي- اسان جو اهو آڻ ڇٽ جنمي حق آهي؛

(۲) ته اسان سنڌ واسين جو پنهنجن قدرتي اقتصادي وسيلن تي واحد حق هئڻ کپي، ۽ پڻ اسان کي پنهنجي وطن، سنڌ، اندر پنهنجي حڪومتي نظام جي هر وڏي کان وڏي ۽ ننڍي کان ننڍي پرزي تي پورو اختيار هئڻ گهرجي؛

۽

(۲) ته هاڻي وقت آيو آهي، جو آزاديءَ جي ميوي جي صورت ۾ اسان جي سڄي عوام کي هر قسم جي سوڙهه، جهالت ۽ خوف کان آزاد زندگيءَ جي ماڻڻ جا موقعا ملڻ گهرجن.

ان سلسلي ۾ هڪ اهم ڳالهه خصوصي طور منهنجي آڏو آيل آهي، جا منهنجي طرفان وضاحت گهري ٿي. تازو، پنهنجي موقف سان دلچسپي ۽ ان بابت اڻپوري ڄاڻ رکندڙ ڪن ٻين الاقواميت پسندن طرفان مون کان هڪ سوال پڇيو پيو وڃي: ”ڇا، تون سنڌي قوم پرستيءَ جو پرچارڪ آهين؟“ جيتوڻيڪ منهنجي سوچ ۾، قوم پرستي برصغير ۾ مروج مذهب-مخالف فرقيواريتن کان گهڻي گهڻي قدر بهتر آهي، جن اسان سڀني کي انسانن مان ڦيرائي حيوان بڻائي ڇڏيو آهي، ۽ جن هندستان ۽ پاڪستان جي نالن واريون پنهنجون ٻه جادوءَ جون پيتيون ٺاهي ورتيون آهن، جن مان وقت بوقت هو هڪ نه ٻيو پنهنجو آنترو ٻاهر آڻينديون رهيون آهن، ۽ آئنده به آڻينديون رهنديون، ۽ جن جي نتيجي طور هڪڙن معصومن جي هٿان ٻين معصومن جو قتلام، خصوصاً تازي دور ۾، جاري رهندو پئي آيو آهي- ته به اڌ قوم پرستيءَ جو پرچارڪ ناهيان، جيڪڏهن ان جي معنيٰ دنيا ۾ موجوده نوع جي قوم پرستي آهي. ان نوع جي قوم پرستي ڪنهن به دور لاءِ ترقي پسند نظريو نه رهيو آهي، ۽ پڻ ان کي اسان جي اعليٰ تهذيب واري ۽ امن ۽ سلامتيءَ جي اصولوڪي مذهب اسلام به هرگز سٺيءَ نگاه سان نه ڏٺو آهي. - ڇاڪاڻ ته اول ته ان نوع جي قوم پرستي قومن جي وچ ۾ جنگين جي واقع ٿيڻ کي اٽل بڻائي ٿي ۽ ٻيو ته اها خود قوم جي اندر به ٿورن جي هٿان گهڻن جي تهذيبي، سياسي ۽ اقتصادي بالادستيءَ ۽ استحصال جي بنياد تي وڌي ويجهي ٿي. ان نوع جي قوم پرستيءَ جو وڌيڪ موزون ۽ علمي اصطلاح طور نالو، بهرحال ”فسطائيت“ آهي.

فسطائيت جا مکيه ۽ بنيادي تحرڪ ڏيندڙ خيال يا اصول ٻه آهن؛ پهريون هيءَ ته جو ڪجهه به پنهنجي قوم لاءِ مفيد ۽ سهولت وارو آهي، سدائين اهوئي صحيح آهي ۽ اهوئي عمل ۾ آڻجي، پوءِ ائين ڪرڻ سان ٻي ڪا قوم يا ٻيون ڪي قومون غلام بنائڻيون پون يا مرڳو ئي ختم به ڪرڻيون پون، ۽

ٻيو، ڇپ ڇاپ مڃيل، هيءُ عقيدو ته فقط سهولتون مائيندڙ ڇوٽيءَ تي پهتل طبقا ئي قوم جا خلاصا ۽ واحد شان آهن، ۽ انهيءَ ڪري، انهن ٿورن جي دولت، سک ۽ شان ئي سڃيءَ قوم جي دولت، سک ۽ شان ڳڻيو ويندو ۽ سمجهيو ويندو.

پهرئين خيال جو پورو اظهار ٻن آمريڪي سياسي فيلسوفن، اسٽيفن ڊيڪارٽر ۽ جان جي ڪرٽينڊن، جي لفظن ۾ بيان ٿيل اسان وٽ موجود آهي. منجهانئن پهرئين جو چوڻ آهي ته ”اسان جو ملڪ! ڌارين قومن سان پنهنجي تعلقات ۾ شال هو سدائين صحيح هجي، پر صحيح هجي يا غلط، وري به اسان جو ملڪ!“ ٻئي جو چوڻ آهي: ”منهنجي اميد آهي ته منهنجو ملڪ سچ تي هجي، پر سچ تي يا ڪوڙ تي، آءٌ پنهنجي ملڪ جي ئي پاسي آهيان.“ ٻئي خيال جون پاڙون اونداهن دورن جي جاگيردارانه سلطنت شاهيءَ ۾ ڪٽل آهن، جن ۾ عام ماڻهو، هاريءَ يا نوڪر جي حيثيت ۾، پنهنجي جان توڙي پورهئي سميت، امن ۽ جنگ ٻنهي حالتن ۾، پنهنجن اميرن ۽ بالادست جي ماڻهوءَ طور ئي شمار ۾ اچي ٿو. ان خيال جي بنياد تي ئي هندستان جو عموماً هر عام ماڻهو شهنشاه شاهجهان جي محبت جي اعليٰ يادگار، تاج محل، تي فخر وٺي سگهي ٿو ۽ ان بابت ائين ڳالهائي سگهي ٿو ڇڻ اهو ذاتي طور سندس پنهنجو آهي. انهيءَ خيال جي ڪري ئي، ڪنهن ملڪ جي ماڻهن مان ٿورن جاگيردارن، زميندارن ۽ صنعتڪارن جي ملڪيتن ۾ واڌاري کي سڃي ان ملڪ جي قومي ملڪيت جو واڌارو سمجهيو ٿو وڃي. قوم پرستيءَ جو اهوئي پاسو هو، جنهن چين جي ڏترييل غلام هارين جي انبوھن کي پنهنجي شهنشاه-خدا ۽ ان جي چند قريبي اميرن ڪبيرن خاطر گذريل جنگ عظيم ۾ دشمن توپن جي منهن ۾ ڊوڙي وڃڻ ۽ خوش خوش انهن جو ڪاڇ ٿي وڃڻ کي پاڻ لاءِ وڏي فخر جو عمل ٿي سمجهيو.

انهن ٻن باطل ڳالهين کان سواءِ قوم پرستيءَ ۾، بهرحال، ٻي ڪابه ڳالهه ڪانهي، جا ان کي نفرت لائق يا ناپسنديده بڻائي. انهن ٻن بيجا ۽ ناموافق پيوند ڪارين کان خالي قوم پرستيءَ ۾ فسطائيت جي ڪابه صورت ڪانه ٿي رهي، جيڪا (فسطائيت) هونئن واقعي هڪ بين الاقوامي مصيبت ۽ وڏو قومي عذاب ئي ثابت ٿيل آهي. قوم پرستي جيڪا اندر، قومي سطح تي، پاڻ سان

بامروت ۽ پُرامن آهي ۽ پاهرينءَ دنيا سان به پُرامن ۽ بامُروت رهي ٿي. اها
 ٻن اعليٰ ترين انساني چڱاين جي بنيادن تي بيٺل هجي ٿي؛ (۱) پنهنجي وطن
 ۽ پنهنجن ماڻهن سان محبت، ۽ (۲) دنيا سان ۽ وسيع انسان ذات سان
 محبت، يعني حُب وطن ۽ حُب انساني. انهيءَ ڪري اهي جيڪي بين الاقواميت
 ، اخوت يا ”ميل ميلاپ“ جي نالي ۾ ڪن ٻين ماڻهن جي مٿان پنهنجي
 بالادستي قائم ڪرڻ ۽ قائم رکڻ جي ڪوشش ڪن ٿا، سي ئي، در حقيقت،
 انسان ذات جا بدترين دشمن آهن. ”قوم پرستي“ - قابل نفرت ۽
 ناپسنديده - يا فسطائيت جا الزام پوريءَ طرح ۽ بلڪل جائز نموني انهن
 تڪاڻو ۽ حريص ماڻهن يا قومن تي رکڻ ڪپن، ۽ نه ان قوم يا انهن قومن
 تي جيڪي پنهنجي خودمختياريءَ جو دفاع ڪن ٿيون ۽ پنهنجي آزاديءَ جون
 محافظ آهن - اڪثر انهن ماڻهن ۽ دعويٰ ڪندڙ قومن جي جارحيت ۽ دستبرد کان
 جيڪي پاڻ کي بين الاقواميت جون دعوبدار ۽ پرستار چواڻين ٿيون.

جيڪڏهن ڪي ماڻهو پنهنجي دائري ۾ هڪ مخصوص سماجي، سياسي ۽
 اقتصادي ڪاٺيءَ جا مالڪ هجن ٿا، ته اها ڪا انهن جي خطا به نه ڪانهي.
 اهو ته فطرت جو راضيو آهي، رٿا آهي، ته ماڻهوءَ کي ٻين سان پنهنجا لاڳاپا
 جيئن پوءِ ٿين ۽ وڌندڙ ۽ وسيع ٿيندڙ بنيادن تي استوار ڪرڻا آهن. فرد کان
 ابتدا ڪندي، ماڻهوءَ کي هڪ خاندان يا ڪٽنب، هڪ ذات، هڪ قبيلي،
 هڪ قوم ۽ آخر ۾ سڀني ماڻهن جي مشترڪ اخوت يا ذات انسانيءَ جي
 صورت ۾ پاڻ کي وابسته ڪرڻو آهي. انساني برادريءَ جي هن وسيع ۽ وڏي
 ميل ميلاپ يا پائڇاري مان ڪنهن به ان جي هڪ ننڍي ميل ميلاپ يا
 پائڇاري سان وفاداري بذات خود قابل اعتراض ڳالهه نٿي ٿي سگهي. رڳو ان
 حالت ۾ جڏهن اهڙي ڪا وفاداري، جداگانہ ۽ محدود ٿئي ۽ سڄيءَ انسان
 ذات جي گڏيل وسيع مفادن جي مخالف يا ابتڙ بڻجي، تڏهن ئي ان کي ننڍي
 سگهجي ٿو. بهرحال، اهڙي ڪا محدود وفاداري يا وابستگي به ٻن ابتڙ سببن
 جي ڪري پيدا ٿي سگهي ٿي؛ (۱) خوف سبب، ۽ (۲) هيج سبب، جن ٻنهي
 صورتن ۾ وري به رڳو اهي جيڪي هيج کان، يعني ان نيت کان ته پنهنجي
 قومي مفادن جي سڌ ڪرڻ لاءِ مثلاً ٻئي ڪنهن گهٽ تعداد واريءَ قوم کي
 پنهنجي عددي گهٽائيءَ وسيلي، آرائي پنهنجو مطيع ڪري ڇڏين، سي ئي

سڄيءَ ٻيءَ انسان ذات لاءِ وڏو هڪ خطرو سمجهيا ويندا. انهيءَ ڪري، طاقتور ۽ هيجي ماڻهن جي بين الاقواميت پسنديءَ ۽ بي آزار ۽ پاڻ تائين قانع قوم پرستيءَ جي وچ ۾ پوءِ به پهرئين رويي جا ماڻهو سڄيءَ دنيا جي ننڍا ۽ ڦٽل لعنت جا حقدار بڻجي سگهندا. طاقت جي آند ۽ ورتل ۽ هيج ۾ ڇٽاڻيل اڳرائي ڪندڙ پنهنجن خود غرض ارادن کي لڪائڻ لاءِ بيحد چمڪندڙ ۽ سهڻن لفظن جي پوش ۾ پنهنجا دليل ويڙهي، گمراه ڪن بڻائي سگهن ٿا. پر نلها لفظ پوءِ به آقائن جي تيز ڌارائينءَ تلوار کي هرگز مڏو ڪري نٿا سگهن، جيڪي انهن سهڻن لفظن جي رنگ آميزيءَ پٺيان سڄو وقت فقط پنهنجي ارڏائيءَ ۽ بالادستيءَ جي قائم ڪرڻ ۽ مضبوط رکڻ جي ڪوشش ۾ ئي مصروف هوندا آهن. جيڪڏهن بين الاقواميت يا اخوت جو مطلب اهو آهي ته هر قوم کي هر ٻيءَ قوم جي ملڪيت تي تصرف جو حق آهي، ته پوءِ سڀ کان بهتر ته هي ٿئي ته ”ڪميونزم“ اختيار ڪيو وڃي ۽ جيڪڏهن انهيءَ قسم جي ڪميونزم جي ترغيب ۽ تبليغ قومن جي سلسلي ۾ ڪئي ٿي وڃي، ته ڇو نه اهو نظام پهريائين خود هر قوم جي اندر به اختيار ڪيو وڃي. ۽ پوءِ ائين سڀ لاءِ اهو اصول قبول ٿيندو ته هر فرد کي هر ٻئي فرد جي هر شيءِ تي حق آهي جيڪا جائز طور ان ٻئي جي ملڪيت آهي! پر ان حالت ۾ ڊڪٽيٽر ڳالهه وري به هيءَ ٿيندي ته اهو نه ته سوشلزم هوندو ۽ نه ڪميونزم، ۽ اسلام ۾ ته اهو هرگز قابل قبول نه هوندو. اها ته سياسي نراجيت، اقتصادي لت مار ۽ سماجي طور شيطاني فساد انگريزي ئي هوندي ۽ جيڪڏهن هندستان جي برصغير ۾ اها ئي فساد انگريز صورتحال مطلوب آهي، ته پوءِ اچو ته سڀ بلڪل ائين ئي ڪريون، ۽ ان جي نتيجن سڻ لاءِ به تيار رهون!

انهيءَ ڪري اها ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته هر پائڇاري جي قيام لاءِ سڀ کان اڳ ان پائڇاري ۾ شامل اڪائين جي وچ ۾ آزادگيءَ ۽ برابريءَ جي درجي جي صورت جو هجڻ لازم آهي. اهائي صورت فردن جي وچ ۾ قوم طور اندروني پائڇاري لاءِ به اوتري ضروري آهي، جيتري قومن جي وچ ۾ بين الاقوامي پائڇاري يا بائيچارن لاءِ، ۽ پڻ وسيع تر سڄي نوع انسانيءَ لاءِ هڪ انساني پائڇاري لاءِ. اهڙا پائڇارا، جيڪي پنهنجي عزت ۽ سلامتيءَ جا ۽ پڻ

ٻين پاڻ جهڙن قومي، بين الاقوامي ۽ انساني پائڇپارن جي عزت ۽ سلامتيءَ جا پاسدار آهن، ۽ اندروني طور پاڻ وٽ برابريءَ ۽ آزاديءَ جي فضا قائم رکڻ نا ۽ بامروت ۽ پرامن بين الاقوامي ۽ انساني پائڇپاري جي تعمير جا شيدائيءَ ان لاءِ تيار آهن، اهي ئي هندستان جي وسيع برصغير جي قومن جي نجات جا ۽ بڻ عمومي طور سڄيءَ دنيا جي قومن جي خير ۽ بهتريءَ جي ضمانت جا حامل ٿي سگهن ٿا.

ان جي برعڪس ڪانگريس ۽ ليگ جا سرمايه دار، جاگيردار ۽ زميندار، انهيءَ پاڻ-هڙتي مفروضي تي عمل ڪندي ته ”هندستان رڳو هندن لاءِ ۽ پاڪستان رڳو مسلمانن لاءِ فائديمند ٿيندو، ”اتي ئي ٻيءَ گهڙيءَ اهڙي ئي پاڻ هڙتي دعويٰ ڪن ٿا ته ”اهوئي برصغير جي هندو-مسلم مسئلي جو حل آهي!“ اهو خود هنن جي پنهنجن مسئلن جو حل ته ٿي سگهي ٿو، جو ان طرح انهن ٻنهي مان هر هڪ کي، بغير ٻئي جي جهل پل جي، پنهنجن پنهنجن ماڻهن جي استحصال جي هڪٻئي ملي ويندي، پر اهو هندو خلق يا مسلم خلق جي الڳ الڳ توڙي گڏيل مسئلن جو هرگز ڪو حل ثابت نه ٿي سگهندو. البت ان سان هڪڙو هر گهڙيءَ تيار ۽ ڪامياب هٿيار انهن ٻن مخالف مٿين طبقن جي هٿن ۾ اچي ويندو: ۽ جڏهن به سندن ماڻهو انهن جي ظالمانه ۽ استحصالِي ڏاڍ کان تنگ ٿي، بغاوت جا ڪي آثار ڏيکاريندا، ته هو آسانيءَ سان ۽ هڪدم پنهنجو ٺهيل تيار ٿيل اهو هٿيار-انسان ۽ انسان جي نفرت جو-هٿ ۾ کڻي، پوريءَ انتقامي مهارت سان استعمال ڪري سگهندا: ته جيئن سندن سادو دل ۽ غريب عوام جي سندن خلاف گڏ ٿيل سڄي ڪاوڙ مينهن واءُ ٿي وڃي ۽ هو اها ڪاوڙ هڪٻئي جي خلاف استعمال ڪرڻ شروع ڪري ڏين ۽ هڪٻئي معصوم ماڻهو پاڻ جهڙن ٻين معصوم ماڻهن کي مارڻ ۾ لڳي وڃن،-۽ اهو سڀڪجهه رڳو هڪ خدا جي ٻن مقدس نالن ۾، ۽ هن مذهب يا هن مذهب خاطر!

ائين، اهو اعلان ڪندي ته هڪ مخصوص فرقي جون جداگانه سهولتون ۽ فائدا-جن مان مٿئين طبقن جي سياسي لغت ۾ مراد انهن مٿين طبقن جون پنهنجون سهولتون ۽ فائدا آهن-بذات خود ۽ مطلقاً نيڪ مقصد آهي، هي ”شرفا لوڪ“، جيڪي سڀڪنهن کي سڀڪجهه کان (سواءِ پنهنجي ظلم جي

چڪيءَ کان) آزاد ڪرڻ چاهين ٿا، ڏسجي ٿو ته ”مقصد“ ذريعن کي جائز بڻائي ٿو.“ واري اصول تي عمل ڪن ٿا. انهيءَ ڪري ئي، انهن وٽ اسين سندن مخصوص مقصدن حاصل ڪرڻ لاءِ بلڪ وقت بوقت انهن کي بدلڻ ۾ قطعاً ڪنهن اصول جي ڪا پرواهه نٿا ڏسون. هو اها ڳالهه بلڪل ئي وساري ٿا ڇڏين ته خراب ذريعن سان ڪنهن به حقيقتاً نيڪ مقصد تائين پهچي نٿو سگهجي، ۽ انسان ذات جي تاريخ ۾ حقيقتاً نيڪ ذريعا ڪنهن کي به ڪنهن خراب مقصد ڏانهن نيندي ڏنا نه ويا آهن. سڄي ڳالهه هيءَ آهي ته نه مقصد ذريعن سان جائز بڻجي ٿو سگهي ۽ نه ذريعا مقصد سان جائز بڻجي ٿا سگهن. ٻنهي مان هر هڪ پنهنجي پاڻ سان جائز بڻجڻو آهي. ڇاڪاڻ ته ائين ڪير به چئي نٿو سگهي ته ڪٿان هڪ جو دائرو پورو ٿئي ٿو ۽ ڪٿان ٻئي جو شروع ٿو ٿئي. ذريعا ۽ مقصد ايترا ته هڪٻئي ۾ ڳتيل هجن ٿا، جو اهي آسانيءَ سان ۽ اڪثر ڪڏهن به هڪٻئي کان الڳ سڃاڻي نٿا سگهجن. ان طرح، انساني عمل جو سڀ کان وڏو خطرناڪ نيم اهو آهي، - جنهن انسان ذات جي مٿان بيان ڪرڻ کان مٿي مصيبتون آنديون آهن. انهيءَ ڪري ئي اصول کي اسلام ۾، بنان ڪنهن مصلحت جي، انساني مشوري ۽ عمل جي دائري مان هيءَ نيم پوريءَ طرح خارج ٿيل شمارجي ٿو. مطلب ته نيڪ ذريعا ئي فقط نيڪ مقصد ڏانهن نڀئي سگهن ٿا. ان ڪري ذريعا به اوترائي اهر آهن جيترا مقصد. انساني زندگيءَ جو سرچشمو نرمل ۽ نرويو رهي ئي نٿو سگهي، جيڪڏهن ان جو منڍ، ڪنهن ٿوري کان ٿوري ڀاڱي به، بيٺل ۽ گندن تلائڻ مان نڪرندڙ ۽ انهن تي آڌاري هوندو.

انهيءَ حقيقت جي مدنظر، آڏو مٿين طبقن جي سياست بدران عوام جي سياست جي وڪالت ڪريان ٿو، جيڪا سياست مٿين طبقن جي پارٽين هٿان نه پر عوام جي پارٽيءَ هٿان ئي ممڪن ٿي سگهي ٿي، - ته جيئن مٿين طبقن جي اقتدار بدران عوام جو اقتدار قائم ٿي سگهي.

جڏهن سماج ائين پاڻ کي نظامن شروع ڪري ٿو، جو رڳو ڪوڙ ئي ان ۾ انعام کڻي سگهي، ۽ بدئي ئي ان ۾ فائدا ڪمائي سگهي، تڏهن سچ ۽ نيڪي لازمي طور زير زمين هليا وڃن ٿا، ۽ ڪوڙ جي وڌڻ لاءِ ۽ بدئيءَ جي پکڙڻ لاءِ ميدان صاف ٿي پوي ٿو. اهڙي سماج وٽ ماڻهن کي ڏيڻ لاءِ

بدخاليين ۽ ڏيکارڻ لاءِ بداعمالين کان سواءِ ٻيو ڪجهه به نه هوندو آهي. اهڙن وقتن ۾ نئين سياست، مٿين طبقن جي سياست کان بلڪل علحده قسم جي سياست، جي سخت ضرورت پيدا ٿي پوي ٿي. ته جيئن بدعي ۽ بي انصافيءَ جو جيڪو ڳت سماج جي ڳچيءَ کي ڇهڻو ۽ گهڻو بيلو هجي، اهو لهي سگهي، ۽ ان جي جاءِ تي نيڪيءَ ۽ انصاف جي پوري بالادستي قائم ٿي سگهي. ان لاءِ آه اهڙيءَ هڪ عوام جي سياست جي وڪالت ڪريان ٿو، جيڪا عوام جي ئي هڪ پارٽيءَ جي هٿن ۾ هلندڙ هجي.

فقط ۽ فقط اهڙي ئي هڪ عوام دوست پارٽي سنڌ ۾ عوام جي آزاد ۽ خودمختيار رياست يا اقتدار قائم ڪري سگهي ٿي ۽ ان جو بچاءُ ڪري سگهي ٿي.

اسان جي موجوده سياسي ليڊرن، مسلمانن ۽ هندن، کي پنهنجن ماڻهن لاءِ انهيءَ قومي فرض بجا آڻڻ جي، ڪم از ڪم ان لاءِ راه هموار ڪرڻ جي، اڄ هڪ چانس آهي، هڪ موقعو آهي. پر ائين ٿو ڏسجي ته هن وقت هنن پنهنجن ذهنن تي وڏا ڪي تالا هڻي ڇڏيا آهن، ۽ سوچڻ پنهنجي بند ڪري ڇڏيو آهي؛ يا، شايد، هو فقط پنهنجن خسيس نفسن لاءِ ئي سوچڻ ۾ ورتل آهن، ۽ ٻيءَ ڪنهن ڳالهه جي سمجهڻ جي کين فرصت ڪانهي! ائين به ٿي سگهي ٿو ته هو، سنڌ جي پنهنجن ماڻهن کان سواءِ، ٻيءَ هر شيءِ، آسمان هيٺ يا ان کان مٿي، بابت ئي سوچڻ ۾ مصروف آهن، ۽ بيحد مصروف آهن.

پر اسان جا اڄوڪا ليڊر ڇا به سوچيندا رهن يا ڪندا رهن، اسان کي پورهئي ۾ ڳهندڙ ۽ تاريخيءَ ۾ گهاريندڙ پنهنجي عوام جي نجات لاءِ آخري ڀڪار انهن اسان جي اڄوڪن ليڊرن کي نه آهي، پر انهن پنهنجن ذهين ۽ باشعور ڀُڻن ۽ ڏيئرن - شاگردن ۽ وڃين طبقي جي دانشورن - کي آهي. جن جي آڏو اڄوڪين حالتن ۾، پاڻ لاءِ چونڊي کڻڻ جون فقط ٻه راهون کليل آهن، يا ته هو مٿئين طبقي جي ظالمن جي خدمت زرخريد خدمتگذارن طور ۽ انهن جي وڪالت بچاءُ جي شاهدن طور ڪندا رهن، ۽ پاڻ لاءِ انهن کان محض رضا جي بيڪ پنندا رهن، ۽ جو ڪجهه ڦرلٽ جو مال سندن انهن آڇائن وٽ ظلم ۽ استحصال سان جمع ٿئي ٿو، ان ۾، ۽ انهن جي رحم ۽ ڪرم تي، ٽڪريلن جيئن، پنهنجي ننڍي پائيواري جاري رکندا رهن، يا هو پنهنجن

ويڳاڻن ۽ بي وسيلن عام ماڻهن جا دوست ۽ راهه ڏيکاريندڙ ٿي رهڻ قبول ڪن. انهن کي ئي، درحقيقت، اسين چئي سگهون ٿا، ”اوهان جي سڄي سمجھ اوهان جي ڪهڙي ڪم جي، اوهان جا اوچا ۽ پاڪ خيال، اوهان جي نبار زندگي ۽ ان جا آدرش اوهان جي ڪهڙي فائدي جا، جيڪڏهن اوهين انهن جي ڪا واهر ٿڌا ڪريو، جيڪي سدائين ڏک ۾ رهن ٿا، جيڪي اوندھ ۾ آهن ۽ ڀليل آهن ۽ مونجهاري ۾ ورتل آهن!“

ڪير آهي، جنهن کي اها خبر نه آهي ته اسان جا ماڻهو، بنان سندن ڪنهن خطا جي، ۽ پنهنجن انسان ڀائرن جي بهترين خدمت جيڪا ٿي سگهي ٿي ان جي بچا آڻڻ جي باوجود، خود پاڻ ڏاڍي ان مانائتي زندگي گذارين ٿا، ۽ اخلاقي ۽ روحاني محرومين جا شڪار آهن؟ انهن جي سامهون زندگي پاٽ اونداهي، ان سلامتي، بيمارين ۽ خوارين ۽ دوزخ جي آسھ عذابن جو هڪ ان ڪٽندڙ سلسلو پيو ڏسجي. جڏهن هنن جي انهن دل ڌاريندڙ حالتن تي ماڻهوءَ جي نگاه پوي ٿي، ته قدرتي طور، ڪاوڙ ۽ بيوسيءَ ۾، ۽ اميدن ۾ ڀريل دل سان، آسمان تائين رسندڙ هڪ دانهن نڪريو ٿي وڃي؛

”ڪڏهن، او ڪڏهن، تون ماڻهن جو بچاءُ ڪندين؟“

اي باجهارا ڌڻي، ڪڏهن؟

ماڻهو، جڳ جا مالڪ، ماڻهو،

تخت، تاج نه، پر ماڻهو!

يا خدا، ماڻهن جو بچاءُ ڪر، اهي تنهنجا آهن،

تنهنجا بالڪ، تنهنجن سھڻ ملائڪن جھڙا،

بديءَ کان، ظلم کان، ۽ مايوسيءَ کان

يا خدا، ماڻهو بچاءُ!“

(ڪراچي، جون 1947ع)

کلیل خط

محترم صاحبو! هندستان جي ماڻهن کي آخرين طرح اقتدار اعليٰ سونپڻ متعلق حڪومت برطانيه جي طرفان جيڪا تجويز تازو ظاهر ڪئي ويئي آهي، تنهن تجويز مطابق اوهان کي هيءَ فيصلو ڪرڻو آهي ته سنڌ جي آئنده حڪومت جو آئين؛

(۱) موجوده يعني هندستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ مرتب ٿيڻ گهرجي؛

يا

(۲) نئينءَ ۾ جدا يعني پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ ٺهڻ گهرجي. گذريل چوندون جن ۾ اوهين ڪامياب ٿي اڄ اسيمبليءَ جون ڪرسيون سينگارڻو وٺيا آهيو، هن بنيادي سوال جي بناء تي لڙيون ويون هيون ته ساري هندستان لاءِ فقط هڪ ئي متحده حڪومت هئڻ گهرجي يا هن براعظم کي ٻن حصن ۾ ورهائي هندستان ۽ پاڪستان لاءِ ٻن جدا ۽ الڳ حڪومتن جي قيام جو بندوبست ڪيو وڃي خوشيءَ جي ڳالهه چئجي، جو اڄ خود ڪانگريس پڻ هندستان کي تقسيم ڪري ٻن الڳ حڪومتن قائم ڪرڻ واريءَ تجويز کي قبول ڪري چڪي آهي، ساڳئي وقت سنڌ ليجسليٽو اسيمبليءَ ۾ مسلم ليگ ميمبرن جي اڪثريت پڻ آهي. تنهنڪري اوهان جو فيصلو برطانوي تجويزن متعلق ڪهڙو ٿيندو، سو بلڪل ظاهر آهي. جيڪڏهن اوهين ڪو به فيصلو ان جي ابتڙ ڪندا ته اوهين گوياءَ پنهنجي ووٽرن جي حڪم جي نافرمانِي ڪندا ۽ پنهنجي ماڻهن سان غداريءَ جي الزام هيٺ پاڻ کي آڻيندا.

ساڳئي وقت جيئن ته اوهان کي موجوده آئين جي حدن جو علم ۽ عام راءِ جو احترام آهي، تنهنڪري اوهين هيءَ ڳالهه آسانيءَ سان محسوس ڪري سگهو ٿا ته اوهان جي ووٽرن اوهان کي جيڪا اختياري گذريل چوندن ذريعي سونپي آهي سا فقط هيءَ آهي ته اوهين پنهنجو فيصلو پاڪستان جي آئين ساز

اسيمبليءَ جي فائدي ۾ ڪريو. پاڪستان جي مرڪزي نظام ۾ سنڌ کي ڪهڙي جڳهه ملڻ گهرجي ۽ سنڌ جي آئنده حڪومت جو آئين ڪهڙي نموني ۽ ڪهڙي قسمر جو هئڻ گهرجي، تن ٻن ڳالهين متعلق اوهان جي ووٽرن انهن چونڊن ۾ اوهان کي ڪا به هدايت ڪا نه ڏني هئي ۽ نه اوهان کي پنهنجي راءِ کان ان باري ۾ واقف ٿي ڪيو هو. اهي سوال گذريل چونڊن جي زماني ۾ بنهه پيدا ٿي ڪونه ٿيا هئا ۽ عام ماڻهن کي ان ڳالهه جو موقعو ئي ڪونه ڏنو ويو هو ته هو ان باري ۾ پنهنجن خيالن کان توهان کي آگاهه ڪن.

ان بنياد تي هيءَ ڳالهه بلڪل صاف آهي ته جيڪا به اختياري اوهان جا چار عيوضي پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ انهن سوالن متعلق هلائيندا، سا اختياري کين عام ماڻهن وٽان مليل هرگز ليکي ڪانه ويندي. تنهن سان گڏ هيءَ ڳالهه به ظاهر آهي ته اهڙي اختياري اوهين ۽ اوهان جا اهي چار عيوضي فقط هن بنياد تي هلائيندا ته اها اختياري کين برطانوي پارليامينٽ جي هٿان سونپي ويئي آهي.

جيتوڻيڪ حقيقت ۾ فقط ۱۳ کان ۱۵ في صد ماڻهن کي ان زماني ۾ ووٽ جو حق هو، تنهن هوندي به اوهين هن وقت عام ماڻهن جا چونڊيل عيوضي ليکيا وڃو ٿا ۽ آهيو. تنهنڪري اوهان ۾ بلڪل صحي طرح اڄ هيءَ اميد رکي سگهجي ٿي ته اوهين پنهنجي وس آهر، نئين پاڪستاني نظام ۾ پنهنجي سنڌ ديس ۽ پنهنجن ماڻهن جي بنيادي حقن ۽ مفادن جي هر طرح حفاظت ڪندا ۽ انهن کي ڪنهن به صورت ۾ قربان ٿيڻ ۽ لتاڙجڻ نه ڏيندا. هن باري ۾ گهٽ ۾ گهٽ فرض جيڪو اوهين بجاءِ آڻي سگهو ٿا، سو هيءَ ٿي سگهي ٿو ته جيڪو به دستور يا آئين پاڪستان جي آئين ساز اسيمبليءَ ۾ مرتب ٿئي ان ۾ هيءَ فقرو شامل ڪرايو ته اهڙي آئين کي عمل ۾ آڻڻ کان اڳ ان کي عام ماڻهن جي سامهون آخري طرح پسند ڪرڻ ۽ قبول ڪرڻ لاءِ رکيو وڃي.

تنهن وچ ۾ اسان جي درخواست آهي ته اوهين مهرباني فرمائي هيئن تن بنيادي ڳالهين کي ڌيان ۾ رکڻ جي تڪليف گواره ڪرڻ فرمائيندا:

(۱) جيڪڏهن اڄ اسين سنڌ جا ماڻهو هڪ بلڪل آزاد ۽ خودمختيار الڳ حڪومت، جا فقط ۱۰۰ کن سال اڳ اسان کان انگريزن ڪسي هئي، وري

پنهنجي ديس ۾ ٺاهيون، ته ائين ڪرڻ ۾ اسين تاريخي نقطه نگاهه کان بلڪل حق بجانب ٿينداسون. تنهنڪري اسان جي هيءَ گهر پنهنج حق ۽ انصاف تي مبني ٿيندي ته پاڪستان جي فيڊريشن ۾ سياسي لحاظ کان اسان جو هڪ مستقل وجود تسليم ڪيو وڃي. ۽ پاڪستان جي مرڪزي نظام ۾ ٻيا جيڪي به مستقل وجود رکڻ وارا جزا، جهڙوڪ بنگال، پنجاب، سرحد ۽ بلوچستان، اچي جمع ٿيندا، تن مان هر هڪ سان اسان کي مساويانو درجو ڏنو وڃي، ۽ مرڪزي اسيمبلي، وزارت يا اهڙو ٻيو ڪو به آئيني پرزو مرڪزي نظام کي هلائڻ لاءِ مرتب ڪيو وڃي، تن مان هر هڪ تي اسان کي هڪجهڙا اختيار ۽ عيوضي ڏنا وڃن. هيءَ ئي فقط اهڙو هڪ اسلامي حریت ۽ مساوات جي اصولن تي بيٺل بنياد ٿيندو، جنهن تي مستقل وجود رکڻ واريون مسلمان قومون پاڻ ۾ گڏجي اسلامي برادريءَ جي هڪ مضبوط عمارت ٺاهي ۽ بهاري سگهن ٿيون.

(۲) دولت جا جيڪي به قدرتي ذريعا اسان جي ديس کي قدرت طرفان عطا ٿيل آهن، تن تي فقط اسان جوئي مخصوص حق آهي، ۽ پنهنجي ديس جي اندروني حڪومت جي چرخي کي نهن کان وٺي چوٽيءَ تائين هلائڻ يعني قانون سازيءَ ۽ قانون پرڏاڙيءَ جي سمورن شعبن کي سنڀالڻ جا اختيار ۽ جوابداريون فقط اسان جي ئي هٿن ۾ مخصوص هئڻ گهرجن.

(۳) هن وقت هيءَ ڳالهه به لازمي آهي ته اسان جا عام ماڻهو آزاد زندگيءَ جا فائدا ۽ لذيذ ميوا چڪن ۽ استعمال ڪن، ۽ ڌارين جي غلاميءَ مان نجات ملڻ سان گڏ سندن ڏک پريءَ زندگيءَ ۾ خوشي، سک ۽ سلامتي آندي وڃي، تان ته کين هر قسم جي احتياج، اڻ ڄاڻائيءَ ۽ هر نموني جي ڊپ ڊاءِ ۽ دٻاءِ کان پڻ نجات ملي وڃي.

پهريون به ڳالهون بذات خود به حق ۽ انصاف تي مبني آهن ۽ تنهن کان سواءِ سندن صحيح ۽ جائز هجڻ جو دليل خود مسلم ليگ جي پاڪستان واري ٺهراءَ ۾ پڻ موجود آهي. مسلم ليگ پارٽيءَ جي آئين ۽ قوانين ۾ هن ٺهراءَ کي بنيادي مقصد جي صورت ۾ هيٺين ريت بيان ڪيو ويو آهي:-

جاگرافيءَ طور لڳو لڳ ۽ هموار حدن جي بنا تي هندستان کي ضروري نموني ۾ تقسيم ڪري مڪمل خود مختيار حڪومتن جو قائل ڪرڻ، تان ته

جتي مسلمانن جو تعداد اڪثريت ۾ هجي، جيئن هندستان جي اتر اولهه ۽ اوڀر ڀاڱن ۾ آهي، اهي ايراضيون ملائي مسلمانن جي آزاد قومي وطن جي صورت ۾ اهڙيون خود مختيار حڪوتون ٺاهيون وڃن جن ۾ سمورا شامل ٿيندڙ جزا پنهنجي پوري وس وارا (Autonomous) ۽ پورن اختيارن وارا (Sovereign) ٿيندا.

توهين هاڻي محسوس ڪري سگهو ٿا ته هيءُ ٺهراءُ جنهن جي واحد بنياد تي پاڪستان لاءِ جدوجهد ڪيو ويو، نهايت صاف لفظن ۾ ڄاڻائي ٿو ته پاڪستان ۾ شامل ٿيندڙ سمورا جزا آئيني طور پوري وس وارا ۽ پورن اختيارن جا مالڪ ٿيندا. پهرين اپريل ۱۹۴۰ع تي قائد اعظم جناح صاحب هڪ اخباري بيان ۾ هن ٺهراءَ تي وڌيڪ روشني وجهندي ظاهر ڪرڻ فرمايو هو ته ”پنجاب پوري وس وارو (Autonomous) ۽ پورن اختيارن وارو (Sovereign) هڪ جزو ٿيندو.“

سڀني جزا پنهنجي وس ۽ پورن اختيارن جي مالڪ هجڻ جي حالت ۾ لازمي طرح ڪم از ڪم ٽن بنيادي اختيارن جا حقدار ٿي سگهن ٿا؛
(الف) اهڙا سڀني مستقل وجود رکڻ وارا جزا برابريءَ ۽ هڪجهڙائيءَ جي حيثيت ۾ پاڻ ۾ گڏجن ۽ منجهانئن هر هڪ کي مرڪزي آئيني ادارن يعني قانون ساز اسيمبليءَ، وزارت وغيره تي هڪجيترا عيوضي ملڻ گهرجن.

(ب) هر هڪ جزئي کي اختيار هئڻ گهرجي ته هو پنهنجي دولت جي سمورن قدرتي ذريعن کي پنهنجي نوع سان ۽ پنهنجي ماڻهن جي فائدي ۽ بهبوديءَ لاءِ ئي وڌائي ۽ استعمال ڪري. هر هڪ جزو پنهنجي ديس جي حڪومت جا اندروني معاملات پنهنجن ئي ماڻهن معرفت هلائي ۽ ڇلائي. هر هڪ جزو مرڪز جي فيصلن سان فقط ان حد تائين پاڻ کي ٻڌل رکندو، جنهن حد تائين سڀني جزن برابريءَ جي حيثيت ۾ ۽ پنهنجي باهمي فائدي لاءِ پاڻ ۾ باهمي تعاون جي اصول تي اتحاد ڪيو هوندو ۽ ڪي خاص معاملا جهڙوڪ بچاءُ، آمد رفت جا ذريعا ۽ بيروني معاملات يا هڪٻئي وچ ۾ ممڪن غلط فهمين جي فيصلن ڪرڻ لاءِ عدالت گاهه وغيره مرڪزي نظام جي پرداخت ۾ دل و جان سان پاڻي ڇاڻي سونپي ڇڏيا هوندا.

(ت) هر هڪ جزئي کي هيءُ حق رهندو ته هو جيڪڏهن چاهي ته ڪنهن

ٻه وقت مرڪز کان ٻاهر اچي سگهي ٿو. اهڙي حق استعمال ڪرڻ جو اختيار ابتدا ۾ نئين آئين جي بنياد تي وجود ۾ آيل ان جزي جي پهرين قانون ساز اسيمبليءَ کي رهندو ۽ پوءِ پهرين پنجن سالن جي خاتمي تي ۽ تنهن کان پوءِ وقت بوقت ۱۰ سالن جي مدت کان پوءِ.

ٽين اهم ڳالهه جنهن جو ماحصل هيءُ آهي ته ڌارين جي غلاميءَ مان نجات وارو اعلان عام ماڻهن جي دڪ پريءَ روزمره واريءَ زندگيءَ ۾ سڪ ۽ سلامتيءَ جو سنهيو ٿي ظاهر ٿئي، تڏهن عملي صورت ۾ پيش ٿيندي، جڏهن هيٺيان بنيادي جمهوري اصول، جي اسلامي سياست، معاشيات ۽ اقتصاديات جي انقلابي نظرين جا مرڪزي ۽ بنيادي اصول آهن، سنڌ جي آئندهو حڪومتي نظام جي آئين ۾ نمايان طرح ۽ براه راست داخل ڪيا ويندا:-

۱- اقتدار اعليٰ يعني حڪومت جا ڪل ۽ آخرين اختيار الله تعاليٰ جلشانه جي منشا ۽ مرضيءَ مطابق ساري عوام جي هٿ ۾ آهن، جي اختيار هو حڪومت جي سمورن قانون ساز ۽ قانون پرداز برزن تي پنهنجي سڌيءَ طرح چونڊيل عيوض معرفت هلائيندا ۽ استعمال ڪندا.

۲- عوام کي هيءُ دائمي ۽ ذاتي حق آهي ته هو باهمي فائدي خاطر سماج جو آئيني ڍانچو ڪنهن به وقت بدلائي سگهن.

۳- ظلم ۽ ڏاڍ (استبداد) خلاف بغاوت ڪرڻ انسان جو ابدی ۽ جنمي حق آهي.

۴- حڪومت سماج جي هڪ سياسي نظام هئڻ جي حيثيت ۾ هر حالت ۽ هر صورت ۾ ساري عوام جي تقاضا ۽ آواز تي مبني هوندي.

۵- زمين ۽ زمين مان پيدا ٿيندڙ دولت ۽ پاڻي بلڪل اهڙيءَ طرح عوام جي گڏيل ملڪيت آهن، جهڙيءَ طرح هوا، اس يا ٻيون اهڙيون قدرت طرفان سڀني جي ڀلي ۽ استعمال لاءِ مفت عطا ٿيل نعمتون آهن، جن کي استعمال ڪرڻ ۽ جن جي مفيد ميون مان فيضياب ٿيڻ لاءِ فقط هڪ ئي مساويانه شرط آهي ته جيڪو به انهن نعمتن کي استعمال ڪرڻ ۽ منجهائڻ ميوا پيدا ڪرڻ لاءِ ڪوشش ۽ محنت ڪري، سو ئي منجهائڻ فيض حاصل ڪري.

۶- ڪارخانن، واپار ۽ تجارت، ۽ قرض ۽ اوڍر ڏيڻ جي سمورن ذريعن ۽ ادارن کي قائم ڪرڻ، هلائڻ ۽ ضابطي ۾ رکڻ حڪومت جي ذمي ۽ اختيار ۾

آهي.

۷- پوڙهن، پنگلن ۽ بيمارن جي گذران جو بندوبست ڪرڻ، ۽ انهن سالم بدن ۽ تندرست شهرين کي روزگار مهيا ڪري ڏيڻ يا ٻي صورت ۾ رسندن گذران جو بندوبست ڪرڻ، جي شهري روزگار ملڻ تي ڪم ڪرڻ لاء تيار هجڻ، حڪومت جو فرض آهي، ۽ هر هڪ شهريءَ جو هيءَ حق آهي ته هو حڪومت کان اهڙي قسم جي تقاضا ڪري.

۸- دولت ۽ فرصت ۾ اهڙيون شيون آهن جن جي ماڻهن ۽ استعمال ڪرڻ جو حق فقط محنت ۽ خدمت جي عيوض ۽ آڌار تي ئي حاصل ٿي سگھجي ٿو.

۹- ۱۴ سالن جي عمر تائين ٻارن جي مفت ۽ جبري تعليم، ۽ وڌيڪ چئن سالن لاء فقط مفت تعليم جو بندوبست ڪرڻ حڪومت جو فرض آهي، ۽ هر هڪ شهريءَ جو هيءَ حق آهي ته هو حڪومت کان اهڙي قسم جي تقاضا ڪري.

۱۰- صفائيءَ ۽ صحت جي پوري بندوبست ڪرڻ جو فرض حڪومت جي ذمي آهي.

۱۱- حڪومت جا نوڪر ۽ ڪامورا عوام جا غلام ۽ خادما آهن ۽ نه ڪي انهن جا آقا ۽ مالڪ.

۱۲- قانون جي نگاهه ۾ سڀئي شهري مساويانه درجو رکن ٿا ۽ هر هڪ شهريءَ جو هيءَ حق آهي ته جيئري قدر به قانون جي ماتحت ٺهيل عدالتون انصاف ڏيئي سگھن اوتري قدر هن کي مفت، پورو پورو ۽ ترٽ انصاف پئڻ پوي.

۱۳- پاهرين ملڪن ۽ ڌارين قومن جي حملن کان پنهنجي ديس کي بچائڻ هر هڪ شهريءَ جو نه فقط فرض آهي بلڪ هڪ بنيادي ۽ جنمي حق پڻ آهي.

۱۴- تحرير ۽ تقرير جي آزادي هر هڪ شهريءَ کي مباح آهي.

۱۵- مزدورن، پگهاردارن، خادمن ۽ هارين جي سياسي رتبي ۽ اقتصادي حالت کي درست ڪرڻ ۽ ترقي ڏيارڻ لاء جماعت بندي ڪرڻ ۽ ترقي ڏيارڻ لاء جماعت بندي ڪرڻ ۽ ڪرائڻ هر حالت ۾ جائز آهي.

۱۶- سڀني شهرين کي حڪومت طرفان شخصي سلامتي ۽ جسماني ايڏاڻ کان حفاظت جي خاطري ۽ تسلي هئڻ گهرجي. ڪنهن به شهريءَ کي قانوني عدالت جي حڪم کان سواءِ حراست ۾ نه رکيو ويندو.

۱۷- هر هڪ شهريءَ لاءِ سندس گهر جي چوڌياري هڪ سلامتيءَ جو قلمو آهي جتي کيس ڪو به هيسائي ۽ ايڏائي نٿو سگهي. ۽ هر هڪ شهريءَ جي خط و ڪتابت پوشيده رهندي ۽ ان ۾ ڪنهن به قسم جي دست اندازي ڪين ڪئي ويندي.

۱۸- سڀني شهرين، زالن توڙي مردن لاءِ، ذات پات ۽ عقيدن جي لحاظ کان سواءِ، شهريت جا حق به هڪجهڙا هوندا ۽ جوابداريون به هڪجيتريون رهنديون.

محترم صاحبو!

هيءَ حقيقت ڪنهن کان به ڳجهي ڪانه آهي ته ڌارين جي غلاميءَ مان نجات حاصل ڪرڻ جو جيڪو بي پناهه جذبو اسان جي عوام جي دلين ۾ هو ۽ آهي تنهن جو انحصار ۽ بنياد تنهن ئي وڌيڪ هن غير محدود ۽ بي ڪران اميد تي بيٺل آهي ته ڪين ان حالت ۾ هڪ اهڙو وسيع ۽ موزون موقعو ملي ته هو هڪ بهتر، زياده سک پري ۽ وڌيڪ عزت ۽ آبروءَ واريءَ زندگيءَ سان روشناس ٿين. هن وقت تائين ڪين ائين پئي ٻڌايو ويو ۽ سمجهايو ويو ته اهڙي سڪي ۽ عزت واري زندگي ڪين، جا ميسر نه پئي ٿي ۽ ان جي عيوض جو ڪين غربت جي پيڙا ۽ بي عزتيءَ ۽ ذلت جي هڪ نه ختم ٿيندڙ مصيبت ۾ گرفتار رکيو پئي ويو آهي، تنهن لاءِ جوابدار يا انگريز سرڪار آهي يا مسلمانن جي حالت ۾ ”ڪافر“ هندو ۽ هندن جي حالت ۽ ”مليج“ مسلمان آهن. اهڙا سهنجا سولا ٻوٽا ۽ پتلا جن تي هيلٿائين سمورا ڏوهه پئي مڙهيا ويا ۽ جن کي هر وقت ۽ هر حالت ۾ پئي ننڍيو ويو، هن کان پوءِ ڪٿي به آسانيءَ سان ۽ ترت هٿ ڪين ايندا، جو عام ماڻهن، مسڪينن ۽ مظلومن، جو ڌيان سندن ڏڪن ۽ تڪليفن جي اصلي ۽ سچن ڀڄن جوابدارن کان موڙي ۽ هٽائي ڪن خيالي دشمنن ڏانهن رجوع ڪندو رهجي. انگريز اڄ وڃڻ لاءِ تيار وينو آهي. فقط انتظار ۾ آهي ته ڪڏهن ٿا اوهين پنهنجي ان ۾ سلامتي سمجهو ته ڪين اهڙو اشارو ۽ اهڙي اجازت ڏيو. هندو مسلم سوال ڪم از

ڪمر هائي ته ختم ٿيڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته جيڪو ان جي خاتمي جو حل پيش ڪيو پئي ويو، سو حل خود عمل ۾ اچي چڪو آهي. هن کان پوءِ جيڪڏهن ڪٿي به، ۽ هتي پاڪستان ۾ يا هتي هندستان ۾، اڃا به اها ڪوشش ڪئي ويئي ته هندوءَ کي مسلمان خلاف ۽ مسلمان کي هندوءَ خلاف اپاريو ۽ استعمال ڪيو وڃي، ته اهو ٿيندو هنن ٻنهي صغير، اڃان ڪمزور ۽ تازو وجود ۾ آيل حڪومتن جي مٿان هڪ دل دهڪائيندڙ مصيبت کي کليل دعوت ڏيڻ.

هن وقت نه فقط ان ڳالهه جي ضرورت آهي ته هن کان اڳ جيڪي فقط زباني دعوائون هيون تن کي عملي صورت ڏيئي پنهنجي اخلاص ۽ نيڪ نيتيءَ جي ثابتي پيش ڪئي وڃي، پر ساڳئي وقت اهي سڀئي جن جي هٿن ۾ اسان جي وطن ۽ غريب عوام جي قسمت جون هاڻي واڳون آهن، سي نهايت دوراندوشيءَ ۽ صحيح راڄنيتي ڄاڻ کان ڪم وٺي، اسان جي سک، سلامتيءَ ۽ امن امان جي آخرين منزل ڏانهن صحيح رهبري ڪن.

محترم صاحبو!

اوهان جا غريب بي ”زبان“ عوام هنن حالتن هيٺ اوهان ۾ اها اميد رکن ٿا ته اوهين پاڪستان آئين ساز اسيمبليءَ تي پنهنجن چئن عيوضين کي مٿين ڳالهين جي بنياد تي کليل لفظن ۾ فرمان (Mandate) ڏيڻ فرمائيندا، تان ته جيڪي آسرا ۽ آسون هو پاڪستان ۾ لڳايو وينا آهن، سي سندن اميدون برصواب ٿين. خداوند تعاليٰ جلشانہ اوهان جي دلين ۾ پنهنجي وطن ۽ پنهنجي غريب هر وطن پائرن لاءِ سندن ڀروسي ۽ اميدن جي عيوض، جي هو اوهان ۾ رکيو وينا آهن، ڪا سچي خير خواهي ۽ همدردي پيدا ڪري. آمين!

(ڪراچي، جون 1947ع)

اولهه پاڪستان ۾ ٻولين جو مسئلو

آزاديءَ کان ٻه سال پوءِ، سنڌ جي ماڻهن جي مرضيءَ جي برخلاف، ڪراچيءَ کي سنڌ کان ڌار ڪيو ويو. ان کان ٻه سال پوءِ، 1951ع ۾، سنڌ يونيورسٽيءَ جي جاءِ تي ڪراچي يونيورسٽي قائم ڪئي ويئي، ۽ سنڌ يونيورسٽيءَ کي حيدرآباد آندو ويو. ڪراچي يونيورسٽيءَ وجود ۾ اچڻ شرط اعلان ڪيو ته سنڌ يونيورسٽيءَ، جيڪا سنڌي ٻوليءَ کي يونيورسٽي امتحانن ۾ جواب ڏيڻ جي تسليم ٿيل ذريعي جي حيثيت ڏني هئي، ان جي اها حيثيت ختم ڪئي ويندي. نيٺ 1956ع ۾، سنڌي ڳالهائيندڙ شاگردن ۽ علائقي جي ماڻهن جي يڪراءِ مخالفت کي نظر انداز ڪري، ڪراچي يونيورسٽيءَ، پنهنجي سنڌيڪيت جي هڪ ٺهراءُ ذريعي، سواءِ ڪنهن سبب ڏيڻ جي، سنڌي ٻوليءَ جو مٿي ذڪر ڪيل درجو آخري طرح ختم ڪري ڇڏيو. سنڌ جي ماڻهن جي ٻوليءَ هجڻ جي حيثيت ۾ سنڌي ٻوليءَ کي جيڪو مان ۽ مرتبو پاڪستان کان اڳ حاصل هو، ان کان کيس محروم ڪرڻ لاءِ مٿس اهو پهريون وارو هو.

ٽن سالن کان پوءِ، 1959ع ۾، قومي تعليمي ڪميشن پنهنجي 'مشهور معروف' رپورٽ تيار ڪئي، جنهن ۾، سواءِ ڪنهن رک رکاءِ جي، بنهه ڪليو ڪلايو، سفارش ڪئي ويئي ته سنڌي ٻوليءَ کي آهستي آهستي اهڙيءَ طرح ناست ۽ ناڪام بنايو وڃي، جو اها ڍرڪي ڍرڪي، وڃي رڳو پنجين پرائمري ڪلاس تائين تعليمي ذريعو رهي، ۽، ٽيندي ٽيندي، نوبت ايسٽائين وڃي پهچي، جو ڳالهائڻ جي ٻولي پڻ سنڌيءَ جي بدران بدلجي اردو ٿي پوي، ۽ بقول ڪميشن رپورٽ جي، "انهيءَ نموني، آخر (اردو) وڃي هن ايراضيءَ جي عام مقبول ٻولي ٿيندي." پاڪستان سرڪار انهيءَ رپورٽ کي جيئن جو تيئن منظور ڪيو، ۽ حڪم صادر ڪيو ته ان تي عمل ڪيو وڃي. سنڌ جي ماڻهن کي جڏهن خبر پيئي ته قومي تعليم جي ڪميشن سندن ٻوليءَ جي مستقبل تي ائين بنهه اوندهه جو ٺپو هڻي ڇڏيو آهي، تڏهن لاچار

هو ان جي بچاءَ ۾ سر ڌڙ جي بازي لڳائڻ لاءِ تيار ٿيا. خوش قسمتيءَ سان پاڪستان سرڪار تڙ ٺهي محسوس ڪري ورتو ته قومي تعليم جي ڪميشن ڪانئن اهو زبردست غلطيءَ جو ڪم ٿي ڪرايو، تنهنڪري، هنن، سنڌ جي ماڻهن جي جائز گهر کي وزن ڏيئي، 1962ع ۾، فيصلو ڪيو ته سنڌي ٻولي، جيڪا هڪ سؤ کن سالن کان وٺي انٽرميڊيٽ ليول تائين تعليم جو ذريعو پئي رهي آهي، سا اڳتي به سنڌي ڳالهائيندڙ ٻارن لاءِ سنڌيءَ ڪراچي علائقن ۾ انهيءَ ئي حيثيت سان قائم رهي. اهڙيءَ طرح، سنڌي ٻوليءَ کي ختم ڪرڻ لاءِ اهو جيڪو موتمار ۽ ڪاپاري ڌڪ لڳڻ وارو هو، سو سنڌ جي ماڻهن جي گڏيل ڪوششن ۽ وقت سر بچاءَ جي تدبيرن ڪرڻ ڪري، گسي ويو.

انهيءَ ڳالهه کي اڃا چار سال به ڪين ٿيا آهن، ته اولهه پاڪستان جي سرڪار وري سنڌيءَ جي پاڙن ڪٽڻ لاءِ اڳي کان وڌيڪ هوشياريءَ ۽ ڏاهپ سان قدم کنيو آهي. اردوءَ جي ساراهه ۽ پذيرائيءَ ۾ جيڪي ڏينهن رات قصيدا پيا پڙهجن ۽ ننڍي کان وٺي وڏي ۾ وڏا ڪامورا ۽ عملدار ان تي جيڪي طرحين طرحين جون نوازشون پيا ڪن ۽ ان کي جائز توڙي ناجائز نموني زور وٺائڻ لاءِ وڏي جوش خروش سان جيڪي سرڪاري ڪوششون پيون ٿين، تن اڳي ئي اردوءَ کي ايڏو اوچو رتبو ڏيئي ڇڏيو آهي، جو اولهه پاڪستان جون ٻيون علائقائي ٻوليون ان جي پيٽ ۾ بي مانائيتيون ٿي پيون آهن ۽ ڪنهن جي ليکي ۾ ئي ڪونه رهيون آهن. ملڪ جي عوامي ٻولين سان اڄ جيڪو پوري تعصب ۽ وير وارو سلوڪ عام آهي، تنهن جو هڪڙو مثال اولهه پاڪستان سرڪار جا اهي تازا حڪم آهن، - جن سنڌي ٻوليءَ لاءِ اڃا به هڪڙو وڌيڪ مهلڪ خطرو کڙو ڪيو آهي.

اولهه پاڪستان سرڪار تازو سنڌ علائقي ۾ ٻه جامع (Comprehensive) اسڪول کوليا آهن، هڪڙو ميرپورخاص ۾ ۽ ٻيو خيرپور ميرس ۾. اهي ٻئي اسڪول آڪٽوبر 1966ع ۾ شروع ٿيا، ۽ انهن ۾ ڇهين، ستين ۽ نائين ڪلاس لاءِ داخلائون کوليون ويون. خيرپور ميرس واري اسڪول ۾، ذڪر ڪيل ٽن درجن ۾ ڪل اٺ شاگرد داخل ٿيا، ۽ ميرپورخاص واري اسڪول ۾ 208 شاگرد داخل ٿيا، جن ۾ اهڙا شاگرد جن

جي مادري ٻولي سنڌي آهي، سي فقط 35 آهن. هر هڪ اسڪول ۾ سڀني ڪلاس ۾ شاگردن جو گڏيل تعداد پندرهن سؤ تائين پهچڻو آهي. هاڻوڪي پنج ساله ترقياتي رٿا واري عرصي ۾، اولهه پاڪستان جي ٻين علائقن وانگر، هن علائقي ۾ به اهڙا ٻيا به اسڪول کڻا آهن، جن مان ڪي خالص چوڪرين جا هوندا. آهي ته عجب جهڙي ڳالهه، پر اها حقيقت آهي ته هن علائقي جي انهن سڀني اسڪولن ۾ تعليم جو ذريعو اردو هوندو ۽ نه سنڌي. اولهه پاڪستان سرڪار اهڙو فيصلو صادر ڪرڻ فرمايو آهي. اهو ئي سبب آهي، جو مٿي ذڪر ڪيل ٻنهي جامع اسڪولن ۾ سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ شاگردن جو تعداد ٻنهي ايترو گهٽ ۽ مايوس ڪندڙ داخل ٿي سگهيو آهي.

اولهه پاڪستان سرڪار انهن اسڪولن لاءِ جيڪو تعليمي ذريعو مقرر ڪيو آهي، تنهن مان ته ائين سمجهبو ته ڇڻ اهي اسڪول هن علائقي جي فقط اردو ڳالهائيندڙ رهاڪن لاءِ ئي آهن. پر خوش قسمتيءَ سان ائين نه آهي. هنن اسڪولن ۾ سنڌي ڳالهائيندڙ ۽ سنڌي تعليمي ذريعي وارن شاگردن لاءِ به داخلائون کليل آهن. پر انهن سڀني اعليٰ، مخصوص، سرڪاري، جامع اسڪولن ۾، جن سنڌي شاگردن کي داخلا ملندي، تن کي پڙهائي اردوءَ ۾ ئي ڪرڻي پوندي.

سوال ٿو پيدا ٿئي ته انهن قيمتي ۽ شاندار اسڪولن جي حدن مان سنڌي تعليمي ذريعي کي نيڪالي ڏيڻ جو فيصلو اولهه پاڪستان سرڪار ڪهڙي قانون هيٺ ۽ ڪهڙي تعليمي اصول موجب ڪيو آهي؟ اهو فيصلو ڪهڙي ليکي مناسب يا انصاف ڀريو آهي ۽ ان ۾ ڪهڙي مصلحت آهي؟ جنهن صورت ۾ هن علائقي جي سنڌي ڳالهائيندڙ ماڻهن جا ٻار گهڻي زماني کان وٺي سنڌيءَ ۾ تعليم وٺندا رهيا آهن، تڏهن اولهه پاڪستان سرڪار کي ڪهڙو حق آهي، جو رڳو هڪڙي عملداري حڪم سان ان تعليمي ذريعي کي ختم ڪري، ان جي جاءِ تي ٻيو تعليمي ذريعو مقرر ڪري - ۽ سو به پاڪستان سرڪار جي رڳو ٽي سال اڳ ڪيل پاليسيءَ جي فيصلي جي کلي ڪلائي ڀڃڪڙي ۽ خلاف ورزي ڪري؟ جن چوڪرن پنجن، ڇهين ۽ ستين درجي ۾ پنهنجي تعليم مادري ٻولي سنڌيءَ ۾ پرائي آهي، تن کي، تعليمي خيال کان، ڇهين، ستين ۽ نائين ڪلاس ۾ اردو تعليم جو ذريعو ڪهڙو فائدو

پهچائي سگهندو؟ ڇا، اردو تعليمي ذريعو سندن راهه ۾، اصل اردو تعليمي ذريعي وارن شاگردن جي مقابلي ۾، داخلا وٺڻ وقت توڙي دستوري پڙهائيءَ ۾، رڪاوٽ نه ثابت ٿيندو؟ يا ائين ته نه آهي ته مرڳو انهيءَ حڪم جو مطلب ئي اهو آهي ته سنڌي تعليمي ذريعي وارا شاگرد انهن اعليٰ اسڪولن ۾ داخلا نٿا وٺن؟ ڇا، اها هن علائقي جي اردو ٻولي ڳالهائيندڙ اقليت سان پاسخاطري ۽ سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ اڪثريت سان تعصب جي روش نه آهي؟ ڇا، انهيءَ جي مراد اها نه آهي ته ماڻهن کي اهو ڏيکارجي ته سرڪار جي نظر ۾ اردوءَ جي پيٽ ۾ سنڌي ٻولي گهٽ آهي، ۽ اهڙيءَ ريت سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ ماڻهن کي لالچائجي ۽ مجبور ڪجي ته هو توڙ کان ئي پنهنجن ٻارن کي اردو اسڪولن ۾ داخلا ڏيارين ۽ اهڙيءَ ريت پنهنجي مادري ٻوليءَ کي نيڪالي ڏيئي ٻي ٻولي اختيار ڪن؟ ڇا، عملي طرح، انهيءَ جو مطلب هڪڙي آزاد ملڪ جي ماڻهن جي ٻوليءَ ۽ ثقافت کي ختم ڪرڻ جي برابر نه آهي؟ جا، اهڙيءَ ريت هڪ قوميت جي ٻوليءَ کي ختم ڪري، ان قوميت جي ماڻهن کي پنهنجي ئي وطن ۾ گهٽ درجي جو شهري نٿو بڻايو وڃي؟

سنڌ جي ماڻهن، پاڪستان جي نصب العين واسطي، جيڪي ڪجهه وٺن هو سو ڏنو آهي، ۽ کانئن سڀ ڪجهه ورتو ويو آهي. ٻوليءَ ۽ ثقافت جي حفاظت هڪ اهڙو بنيادي قومي حق آهي، جيڪو کين پاڪستان جي دستور مطابق مليل آهي. ساڳئي وقت اهو هڪ اهڙو بنيادي انساني حق آهي، جو ”متحد جميعت اقوام“ جي حقن جي پڌرنامي موجب دنيا جي سڀني قوميتن کي مليل آهي. سنڌ جي ماڻهن جو اهو پختو فيصلو آهي ته ڪٿي ڇا به ٿي پوي ته به هو پنهنجي انهيءَ حق جي حفاظت ضرور ڪندا. پاڪستان جي سمورن محب وطن ماڻهن جو اهو فرض آهي ته هو اردوءَ تي هروڀرو بيواجبي زور نه ڏين. ڇو ته اها هلت پاڪستان جي ماڻهن کي هڪٻئي سان ملائڻ بدران منجهن شڪ ۽ بدگمانيءَ جا بچ پوکي ٿي.

جڏهن به پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلي کي منهن ڏيڻ ۽ حل ڪرڻ جي ڪوشش ٿي ڪجي، تڏهن ان جي آڏو سڀ کان خطرناڪ رڪاوٽ اها ٿي سامهون اچي، جو اردوءَ جا حامي عقلي دليلن کي ٽڏي، جذبات ۾ ڀرجي، اردوءَ کي اولهه پاڪستان جي واحد قومي زبان ثابت ڪرڻ تي ڪٽيو سڌرو

ٻڌن. سندن اها جذباتيت بدقسمتيءَ سان هڪ ٻئي غلط استدلال تي ٻڌل آهي. يعني، پهريون هيءُ ته هو چون ٿا ته اردو پاڪستان جي نظريي جو هڪ لازمي جزو آهي، تنهن ڪري اردوءَ جي بالادستيءَ تي ايمان نه آڻڻ معنيٰ پاڪستان جي نظريي کان بغاوت ڪرڻ! ٻيو هيءُ ته هو چون ٿا ته هند ۽ پاڪستان جي ننڍي کنڊ جي ’مسلمان زبان‘ اردو هئي ۽ آهي! جيڪڏهن پاڪستاني نظريو انهيءَ تصور تي ٻڌل آهي ته مسلمان، يا هند-پاڪ جا مسلمان، يا رڳو پاڪستاني مسلمان هڪ قوم آهن، ته پوءِ ان نظريي جي بنيادن ۾ ٻوليءَ جو هڪ جهڙو به شامل هجي، سا ڳالهه ان تصور جي ظاهر ظهور خلاف آهي. تنهن کان سواءِ، جنهن صورت ۾ اردوءَ کان سواءِ بنگالي به اسان جي هڪڙي قومي زبان آهي، تنهن صورت ۾ اردوءَ کي پاڪستان جي نظريي جو لازمي جزو مڃڻ ۽ ان کي ئي اهو اعليٰ شان ڏيڻ بلڪل بي معنيٰ ٿيو پوي. ائين برابر آهي ته پاڪستان حاصل ڪرڻ جي جدوجهد هلندي، هند-پاڪ جي ننڍي کنڊ جي مسلمانن اردوءَ جو پاسو ورتو ۽ ان جي حمايت ڪئي. پر اهو انهيءَ ڪري ڪونه ڪيائون ته ڪو اردو پاڪستاني نظريي جو لازمي جزو هئي، يا ڪو ان کي گڏيل هندستان جي ڪنهن مسلم اڪثريت واري يا خود ڪنهن مسلم اقليت واري صوبي جي ٻوليءَ تي فوقيت ٿي ڏنائون. بهر صورت، سنڌ جي مسلمانن پنهنجي ٻوليءَ کي قربان ڪرڻ لاءِ اردوءَ جي حمايت هرگز نه ڪئي. اهو سوال ڪنهن به صورت ۾ نه اڳي ڪڏهن پيدا ٿيو ٿي، نه هاڻي ٿي سگهي ٿو. جيڪڏهن اردوءَ کي اهو حق آهي ته پاڻ کي واحد مسلمان زبان سڏائي، ته پوءِ فارسي، عربي وغيره زبانون، جي سندس انهيءَ دعويٰ کي چئلينج ڪن ٿيون، تن کي ڇڏي، خود سنڌي ٻولي به پاڻ کي مسلمان ٻولي سڏائڻ جو اردوءَ کان وڏو حق رکي ٿي. چوڻ هڪڙو ته اردوءَ جي پيٽ ۾ سنڌيءَ ۾ اهڙو گهڻو ادب آهي جنهن کي ”اسلامي“ چئي سگهجي ٿو، ۽ ٻيو ته سنڌي، تعداد ۾، اردوءَ کان وڌيڪ پاڪستاني مسلمانن جي مادري ٻولي آهي.

پاڪستان جهڙي گهڻين ٻولين واري ملڪ ۾ انهيءَ ڳالهه جي وڏي ضرورت آهي ته ڪا اهڙي ٻولي هجي، جا عام لهه وچڙ جو وسيلو ٿي سگهي. پاڪستان، جنهن جا ٻه ڀاڱا جاگرافيءَ جي خيال کان هڪٻئي کان ايترو پري

آهن، تنهن ۾ سڄي ملڪ جي قوميتن جي لاڳاپي جي ٻوليءَ جو مسئلو اڃا حل نه ٿيو آهي. چوٽه ظاهر آهي ته بنگالي ۽ اردو، جن کي سرڪاري طرح ”قومي ٻوليءَ“ جي لقب سان نوازيو ويو آهي، تن مان ڪابه اهو ڪم ڏيڻ لاءِ اڃا تيار نظر نٿي اچي. اهوئي سبب آهي، جو وقت بوقت انگريزيءَ کي (جا هن وقت عملي طرح سڄي پاڪستان لاءِ لاڳاپي جي ٻوليءَ جو ڪم پيئي ڏئي) قائل رکڻ، يا عربيءَ کي قومي ٻولي بنائڻ، يا پاڪستان جي ڪن ٻولين کي گڏي ڪا نئين ٻولي تيار ڪرڻ جهڙيون رٿون عام اڳيان پيش ڪيون پيون وڃن. سموري پاڪستان لاءِ خاص لاڳاپي واري ٻولي مقرر ڪرڻ جا اهي ائسٽا پيا ٿين، يا ان بابت جيڪي اهي رٿون پيون هلن، تن جو ڪافي ڪهڙو به حشر ٿئي، پر جيتري قدر اولهه پاڪستان جي لاڳاپي جي ٻوليءَ جو سوال آهي، ته اهو چئي سگهجي ٿو ته اهو معاملو ذري گهٽ طئي ٿيل آهي. جيڪڏهن اردوءَ کي عربيءَ ۽ فارسيءَ جي اڃائي ۽ فضول اڊمپر کان چوٽڪارو ڏيارجي، ته اها اولهه پاڪستان جي لاءِ مختلف قوميتن جي وچ ۾ گهربل محدود ۽ خصوصي لاڳاپي جو ڪم ڏيئي سگهي ٿي - بشرطڪ اردوءَ جي حمايت ۾ اهڙي ٻي ڪابه انتها پسند ڳالهه نه ڪئي وڃي ۽ نه سوچي وڃي، جيڪا پاڪستان جي ٻين ٻولين (جن کي ڏاڍيءَ هلڪڙائيءَ ۽ لاڳاپي سان ’علائقائي ٻوليون‘ سڏيو ويندو آهي) جي نهايت قدرتي ۽ جائز حقن ۽ حيثيتن کي ڇيهو پهچائي.

پر وڏي بدقسمتيءَ جي ڳالهه آهي، جو انهيءَ باري ۾ نه رڳو انتها پسند، پر بنهه جنوني ڳالهيون سوچيون، بلڪ ڪيون پيون وڃن. جامع اسڪولن ۾ سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ ٻارن بابت تعليمي ذريعي مقرر ڪرڻ ۾ مغربي پاڪستان حڪومت جو رويو اهڙي قسم جو رويو آهي. اهڙي ئي قسم جو پيو انتها پسنديءَ جو رويو ڪي اهڙا حلقا اختيار ڪن ٿا، جن کي پنهنجيءَ طاقت ۽ هلنديءَ تي ناز آهي. هو چون ٿا ته اولهه پاڪستان ۾ فقط اردوءَ کي ئي سرڪاري ۽ عدالتي ٻولي مقرر ڪيو وڃي. خود مغربي پاڪستان هاءِ ڪورٽ جي جج، مسٽر جسٽس انوارالحق جهڙي روشن دماغ ۽ صاحب فھر هستيءَ به انهيءَ قسم جو بلڪ انهيءَ کان به وڌيڪ تشویشناڪ رويو اختيار ڪيو آهي. اي. پي. پي. جو اطلاع آهي ته 15 مارچ 1967ع تي

”مجلس تعمير و ترقي“، لاهور، جي اردو شعبي جي زير سهاري ٿيل هڪ مجلس مذاڪري کي خطاب ڪندي، هن صاحب چيو ته ”هاڻ تعليمي ذريعي جي سوال تي بحث ڪرڻ جي ڪا گنجائش ئي ڪانهي. پرائمري، مڊل، سيڪنڊري ۽ گرڻجوئيٽ اسڪولن جو تعليمي ذريعو اولهه پاڪستان ۾ اردو ۽ اوڀر پاڪستان ۾ بنگلہ هئڻ گهرجي.“ جيڪي ماڻهو اولهه پاڪستان ۾ اردو کي واحد سرڪاري زبان جي مرتبي ڏيڻ جي گهر ٿا ڪن، تن سان آواز ملائيندي، هن صاحب وڌيڪ ظاهر ڪيو آهي ته ”ڪجهه وقت اڳي اولهه پاڪستان سرڪار اردو کي سرڪاري زبان طور ڪتب آڻڻ جي موڪل ڏني هئي. پر اهو تجربو ڪامياب نه ٿيو ۽ بند ڪيو ويو. انهيءَ جو سبب اهو ڪونه هو ته اردو ڪافي ترقي يافتہ ڪانهي، پر سبب اهو هو، جو آفيسن ۾ ڪم ڪندڙ ماڻهن ۾ اردو ٻوليءَ کي استعمال ڪرڻ جي گهربل لياقت ڪانه هئي.“ هن ساڳئي وقت چيو، ”جيڪڏهن قومي اتحاد حاصل ڪرڻو آهي ته [پيئي] قومي زبانون [هڪ نه!] لازمي طرح نافذ ڪرڻ کپن.“

حقيقت ۾ مسٽر جسٽس انوارالحق کي وڏي ڳڻتي رهي پنهنجيءَ دل گهريءَ ٻوليءَ اردو جي آهي. ان کي اولهه پاڪستان ۾ مڪمل بالادستي ڏيارڻ جي پوري پوري وڪالت ڪرڻ کان پوءِ ئي هو لاچار علائقائي ٻولين جي وجود جو ذڪر ڪري ٿو، ۽ هڪڙي ئي جملي ۾ انهن جو سمورو بحث ختم ڪري ٿو ڇڏي، ڇي، ”قومي ٻولين سان گڏ علائقائي ٻوليون به عام جامر وڌي ويجهي سگهن ٿيون.“

اردو جي حمايت ۾ عام طرح جيڪو انتها پسند رخ ورتو ويندو آهي، تنهن ۾ هڪڙي ڳالهه ڏاڍي غور ڪرڻ جهڙي آهي. اها هيءَ آهي ته اردو جا حامي بنگاليءَ کي هر ممڪن وڏي درجي ڏيڻ لاءِ هڪدم تيار ٿي وڃن ٿا، ايتري قدر جو بنگالين کي ريجھائڻ لاءِ بنگالي ٻوليءَ کي بنگالين جي دلپسند نالي ”بنگلہ“ سان سڏين ٿا. ڇو؟ اول اول ته هن ڪري، جو هو ائين ڪرڻ لاءِ مجبور آهن. ورنه ته، جيئن اڳي ’بنگلہ‘ جي خلاف پرزور دليل بازيون ڪيائون ٿي، سي ساڳيون هاڻي به ڪن ها، ۽ مٿس به اهي ساڳيون جڙهون ڪن ها جيڪي اولهه پاڪستان جي ”علائقائي“ ٻولين تي هينئر هو ايڏي زور شور سان ڪري رهيا آهن! پيو ته بنگاليءَ کي قومي ٻوليءَ جي

درجي ڏيڻ کان پوءِ هو اردوءَ کي اولهه پاڪستان جي واحد قومي ٻوليءَ جي درجي ڏيارڻ ۾ سولائي محسوس ٿا ڪن. ٽيون ته بنگاليءَ کي اوڀر پاڪستان ۾ واحد قومي ٻولي تسليم ڪري ۽ ان جي سامهون اولهه پاڪستان ۾ اردوءَ کي واحد قومي ٻوليءَ طور کڙو ڪري. هو اهڙو ڏيکاءُ ڪرڻ چاهين ٿا، جنهن ته اردوءَ جي اولهه پاڪستان ۾ اهائي حيثيت آهي، جيڪا بنگاليءَ جي اوڀر پاڪستان ۾ آهي! حقيقت ۾ اها ڳالهه سراسر بي بنياد ۽ غلط آهي. هوڏانهن، بنگالي اوڀر پاڪستان جي سمورن ماڻهن جي اڪيلي مادري زبان آهي، ته هيڏانهن اردو اولهه پاڪستان ۾ ڪل ماڻهن مان 7 يا 8 سيڪڙو ماڻهن جي مادري ٻولي مڃي هوندي.

پوءِ، آخر، اها ڪهڙي ڳالهه آهي، جنهن جي جائز يا ناجائز آڌار تي اردو اولهه پاڪستان جي واحد قومي ٻولي ٿيڻ جي دعويٰ ڪري ٿي؟ اردوءَ کي اولهه پاڪستان جي واحد قومي ٻولي مڃرائڻ ۾ پهريون مفاد اولهه پاڪستان جي انهن 7 يا 8 سيڪڙو اردو ڳالهائيندڙ ماڻهن جي اڳواڻ حلقي جو آهي، جي سمورا ورهاڱي کان پوءِ هندستان مان لڏي، اولهه پاڪستان ۾ آيا آهن، ۽ پنهنجي ٿورڙي تعداد جي نسبت کان تمام گهڻا سرڪاري عهدا ۽ واپاري ۽ صنعتي مفاد حاصل ڪري ويا آهن. انهيءَ ۾ ٻيو مفاد اولهه پاڪستان جي غالب اڪثريت واري پنجابي ڳالهائيندڙ ماڻهن جي حڪمران حلقي جو آهي، جنهن جو تعليمي ذريعو گذريل 100 سالن جي عرصي کان وٺي، اول کان آخر تائين اردو رهيو آهي، ۽ جن جو سول ۽ فوجي نوڪرين ۽ ملڪ جي تيزيءَ سان وڌندڙ صنعت ۽ واپار ۾ پنهنجي حصي کان وڌيڪ دخل، بلڪ هڪهٽي، آهي. اهڙيءَ ريت، اولهه پاڪستان جي اردو ۽ پنجابي ڳالهائيندڙ ماڻهن جا حڪمران حلقا اردوءَ کي اولهه پاڪستان جي واحد سرڪاري، تعليمي ۽ قومي ٻوليءَ جو درجو ڏيارڻ چاهين ٿا، ته جيئن اها سندن حڪومت ۽ تسلط جو هٿيو بڻجي. انهن ٻن گروهن جا اڳواڻ حلقا هونئن ڪليو ڪلايو هڪٻئي لاءِ حسد ۽ رقابت جو اظهار ڪندا رهن ٿا. مثلاً، اردو ڳالهائيندڙ اڳواڻ حلقي جي ”اهل زبان“ هجڻ جي آڪڙ بازيءَ، سڀني کان وڌيڪ محب وطن هجڻ جي دعويٰ، ۽ ورهاڱي وقت کين نوڪرين ۾ جيڪي پنهنجي حصي کان وڌيڪ رعايتون ۽ حق ملي ويا هئا تن کي بچائڻ لاءِ سندن

قياس جوڳي مگر مچڏو روش، ۽ ملڪ جي واپار ۽ صنعت ۾ خسيس قسمر جي مگر ڪڪ ڪندڙ مقابلي بازيءَ وغيره سبب، پنجابي ڳالهائيندڙ غالب اڪثريت وارو اڳواڻ حلقو سندن خلاف هميشه پنهنجي حقارت ظاهر ڪندو رهندو آهي.

هڪڙي ڳالهه، جنهن اردوءَ کي وڏي اڏمڻ سان اولهه پاڪستان تي نازل ٿيڻ ۾ وڏي هٿي ڏني آهي، سا اها آهي ته هتي علائقائي ٻوليون ترقيءَ جي ساڳئي ڏاڪي تي نه آهن. انهن منجهان اتفاق سان سنڌي سڀني کان اڳتي وڌيل آهي. مڪن ڳالهين ۾ اها ايترو اڳتي وڌيل آهي، جو جيڪڏهن اردوءَ کان اڳتي نه آهي، ته ان کان پوئتي به نه آهي. اٺين صديءَ عيسويءَ جي شروعات کان وٺي اها لکيبي آئي آهي. سندس هائوڪو 52 اڪرن وارو عربي-سنڌي رسم الخط 1700 ع ڌاري مڪمل ٿيو ۽ 1844 ع کان وٺي اها جديد ٽائپ جي چاپي سان ڇپجي رهي آهي. انگريزا، اقتصاديات، فلسفي وغيره جا ان ۾ پهريان جديد ڪتاب 1856 ع ۾ ڇپيا. جڏهن پاڪستان قائم ٿيو، تڏهن سنڌي مڪن مضمونن ۾ بي. اي. تائين تعليمي ذريعو هئي، ۽ ايم. اي. تائين پڙهائي هئي. هن وقت اها انٽرميڊيٽ تائين تعليمي ذريعو آهي ۽ منجهس انٽرميڊيٽ تائين سمورا درسي ڪتاب موجود آهن. سنڌ يونيورسٽيءَ ۾ سنڌيءَ جو باقاعده شعبو آهي، ۽ بي. ايڇ. ڊي. تائين پڙهي سگهجي ٿي. سنڌيءَ جون ست روزانيون اخبارون ۽ ڪافي هفتيوار، ماهوار ۽ ٽه- ماهي رسالا آهن. سندس 100 کان مٿي ڇاپخانا آهن، جي روزانه تقريباً هزار کن صفحا ڇاپين ٿيون. ڏهه هزار سنڌي پرائمري اسڪول آهن، جن ۾ پنجن لکن کان گهڻا سنڌي ٻولي ڳالهائيندڙ شاگرد تعليم وٺن ٿا. سنڌي گذريل 100 سالن کان، صوبائي حد اندر مختلف سطحن تائين، عدالتن، سرڪاري دفتر ۽ سرڪاري لکپڙهه جي ٻولي رهي آهي. ان جي ابتڙ، پنجابي ۽ بلوچي زبانون رڳو پرائمري تعليم جي ڏاڪي تي به نه ٿيون پڙهايون وڃن. پشتو، جا هونئن تمام ترقي يافتہ ادبي زبان آهي، پرائمري اسڪولن ۾ 1934 ع کان مس ڪجهه قدر تعليمي ذريعو ٿي آهي.

اولهه پاڪستان جي علائقائي ٻولين جي ترقيءَ جي ڏاڪن ۾ انهيءَ زبردست فرق سبب، اهو لازمي آهي ته زبان جي مسئلي متعلق، سرڪاري

پاليسين مقرر ڪرڻ وقت سڀني سان ساڳي ڪار نه ڪئي وڃي. منجهانئن ڪنهن به ٻوليءَ جو درجو گهٽائي، ڪنهن ٻيءَ ٻوليءَ جي گهٽ درجي تي نه آندو وڃي. پاڻ جيڪا هيٺين ڏاڪي تي هجي، تنهن کي وڌائي مٿئين ڏاڪي تائين پهچائڻ ڪپي. سڀني سڌريل ملڪن ۾ ائين ڪيو ويندو آهي. اڄوڪي سڌريل زماني ۾ ڪنهن به قوميت جي زبان کي، خاص ڪري اهڙيءَ زبان کي جا سنڌي ٻوليءَ جهڙي جيئري جاڳندي ۽ وڌندڙ ويجهندڙ ٻولي هجي، تنهن کي ڪنهن به طريقي سان دٻائي يا ٺپوڙي نٿو سگهجي، چاهي اهي طريقا ڪهڙا به چالاڪيءَ وارا، قابليت سان ستيل يا ڏاڍائيءَ وارا چون هجن. مگر صد افسوس، جو ڏسڻ ۾ ائين پيو اچي ته اولهه پاڪستان جي جن هن مفاد پرست ۽ طاقت جي نشي ۾ چور ٿيل حلقن جو مٿي ڏڪر ڪيو ويو آهي، ۽ جيڪي اردوءَ کي اولهه پاڪستان صوبي جي واحد قومي، سرڪاري ۽ تعليمي ٻوليءَ جي درجي ڏيارڻ لاءِ وڏيءَ تيڳر سان ميدان تي بيٺا آهن ۽ ان لاءِ رات ڏينهن ڪوشش ۾ لڳل آهن، تن جو اهوئي ارادو آهي. 1956ع ۾ ڪراچي يونيورسٽيءَ جي ڪيل فيصلي جهڙا فيصلا، 1959ع ۾ قومي تعليمي ڪميشن جي ڏنل رٿن جهڙيون رٿون، ۽ اولهه پاڪستان سرڪار جي سنڌ وارن جامع اسڪولن بابت ڪنيل قديم جهڙا قديم ثابت ٿا ڪن ته انهن سڀني ڳالهين جو مطلب اهوئي آهي ته ڪيئن به ڪري سنڌي ٻوليءَ کي ختم ڪجي.

حقيقت ۾، ماڻهن جا اهي حلقا، جيڪي فائدي وارين جاين تي قابض آهن ۽ سياسي طاقت جي مضبوط مورچن ۾ ويٺل آهن، سي سمورين سماجي، سياسي ۽ اقتصادي ڳالهين کي پنهنجي خاص نقطي نگاهه سان ڏسن ٿا، جنهنڪري سندن نظر تمام ڪوتاهه آهي ۽ آسپاس جي هر ڪا شيءِ کين ٿيڌي نظر اچي ٿي. جيڪي ماڻهو طاقت جي اوچن منارن تان بيهي ٿا ڳالهائين، سي ننڍڙن ۽ ڪمزور ماڻهن جي معاملن ۾ ڏاڍا بي صبر ۽ تنگدل آهن، ۽ جڏهن به سڄي ڳالهه سندن پٿرين ۽ اعلانن جي ترديد ڪندي آهي، يا ان سان ٽڪر کائيندي آهي، تڏهن هو ڏاڍي ڪروڙ ۽ حقارت سان سچ کي ٺڪرائي ڇڏيندا آهن. اردوءَ جا حامي طاقت جي ڪهڙي مورچي منجهان ٿا ڳالهائين؟ علائقائي ٻولين ۾ اها ڪهڙي ڪمزوري آهي، جنهن کي ڏسيو، هر ڪو کين نظر انداز ڪرڻ، لنوائڻ ۽ ڌڪارڻ لاءِ تيار ٿيو وڃي؟ ان جو

جواب هڪ ئي آهي، يعني، سياسي طاقت جو عدم توازن. اردوءَ جي طاقت جو راز به اهو آهي، ته علائقائي ٻولين جي ڪمزورين جو ڪارڻ به اهوئي آهي.

اولهه پاڪستان جو صوبو اڄ جيئن ٺهيل آهي، سو جيڪو منظر پيش ڪري ٿو، سو غور ڪرڻ جي لائق آهي. ان ۾ هڪڙيءَ، يعني پنجابي ٻولي ڳالهائيندڙ، قوميت کي ٻين سمورين قوميتن يعني سنڌي، بلوچي ۽ پشتو ڳالهائيندڙ قوميتن تي الڳ الڳ توڙي گڏ، ڳري اڪثريت حاصل آهي. اها هڪڙيءَ قوميت جي ٻين سمورين قوميتن تي اڪثريت دائمي ۽ ڪڏهن به نه بدلجي سگهندڙ آهي. ان ورهايل هندستان ۾ هندن کي مسلمانن مٿان اهڙي دائمي ۽ ڪڏهن نه بدلجي سگهندڙ اڪثريت حاصل هئي. اتي اڪثريت جي راڄ جي معنيٰ هئي اقليت جي دائمي ۽ ڪڏهن به نه متجندڙ غلامي. اهڙيءَ صورت ۾، جمهوري راڄ يعني اڪثريت جي حڪومت جو اصول رد ڪيو ويو ۽ پاڪستان وجود ۾ آيو. خود پاڪستان ۾ به اهڙي صورت پيش آئي. بنگالي ٻولي ڳالهائيندڙ قوميت کي به اولهه پاڪستان جي سمورين قوميتن تي دائمي ۽ ڪڏهن به نه بدلجي سگهندڙ اڪثريت حاصل هئي. انهيءَ دائمي ۽ ڪڏهن به نه بدلجي سگهندڙ اڪثريت جي حڪومت کي ناپسند ڪيو ويو. ”جمهوريت“ کي رد ڪيو ويو، ۽ ان جي جاءِ تي اولهه ۽ اوڀر پاڪستان جي وچ ۾ ’برابريءَ جو اصول‘ بنايو ويو، ۽ مڪمل صوبائي خودمختياريءَ ۽ ’قومي زبانن‘ جهڙا دستوري بندوبست ان کان علاوه ڪيا ويا. اولهه پاڪستان ۾ به ساڳي صورتحال آهي، يعني هڪڙيءَ قوميت کي ٻين سمورين قوميتن تي مجموعي طرح دائمي ۽ ڪڏهن به نه بدلجي سگهندڙ غالب اڪثريت حاصل آهي. پر هن حالت ۾ سمورن اڳين مثالن ۽ انجمن اقرارن کي لتاڙي ڇڏيو ويو. هڪڙيءَ قوميت جي دائمي ۽ ڪڏهن به نه بدلجي سگهندڙ اڪثريت جي غلبي کي نه رڳو رد نه ڪيو ويو، پر جنسي بلڊوزر گهمائي، ان کي اولهه پاڪستان تي مڙهيو ويو. ان وقت ننڍين قوميتن جون خوداختيار صوبائي حڪومتون، جيڪي موجود هيون، تن کي اندران کات هڻي، کين چڪي ون يونٽ جي واڙ ۾ بند ڪري، مٿن مذڪوره اڪثريت جي حڪومت مڙهي ويئي هئي. اهو انهيءَ اڪثريت جو حڪمران

طبقو ٿي آهي. جو پنهنجي مطلب لاءِ اردوءَ کي اولهه پاڪستان جي واحد قومي، تعليمي ۽ سرڪاري ٻوليءَ طور کڙو ڪريو ويٺو آهي. اردو، جنهن سياسي ٽيڪ تي ٻيئي آهي ۽ جنهن طاقت جي مورچي منجهان ڳالهائي ٿي، سو اهو ئي آهي. ڀلا، علائقائي ٻولين جي ڪمزوري ڪهڙي آهي؟ پهرين سندن ڪمزوري ته خير اها آهي، جو هو سڀيئي اڄ واڌاري جي ساڳيءَ منزل تي نه آهن، جنهنڪري اردو منجهانئن هر هڪ کي جنهن جنهن ليول تي چئلينج ڪري ٿي، ان ليول تي اها علائقائي ٻولي اردوءَ سان مقابلو نٿي ڪري سگهي. ٻي سندن وڏي ۽ وڏي ۽ خاص ڪمزوري اها آهي، جو ون يونٽ ۾ هو سياسي طرح معذور آهن، ۽ سندن پنهنجي ڪابه ذاتي علائقائي حڪومت ڪانهي، جا سندن پرڳهر لهي ۽ پرورش ڪري.

پنهنجي ٻولين جي معاملي ۾ پنهنجي سياسي محتاجي ۽ بيوسي محسوس ڪري، اولهه پاڪستان جي ننڍين قوميتن جا ماڻهو سخت بيچين آهن. انهيءَ بيچينيءَ کي طاقت سان دٻايو پيو وڃي. سواءِ طاقت جي انهن کي دٻائڻ آهي به ناممڪن. ٻين حالتن ۾ ۽ جن طريقن سان ون يونٽ قائل ڪيو ويو، سو سڀني کي معلوم آهي. اڃا ان کي ٺهڻي سال به مس ٿيو، ته خود ون يونٽ جي قانون ساز اسيمبليءَ، رڳو چئن ميمبرن کان سواءِ، يڪراءِ ٺهراءِ بحال ڪيو ته اولهه پاڪستان جي صوبن کي وري بحال ڪيو وڃي. انهيءَ تي مارشل لا لاڳو ٿيو. جمهوريت کي ختم ڪيو ويو. ون يونٽ کي عارضي طرح جيئڻدان مليو ۽ حالتن ۾ ڪجهه ٽاپر آئي. ون يونٽ ۾ اردوءَ کي واحد قومي، تعليمي ۽ سرڪاري ٻوليءَ جي مسند تي ويهارڻ مان به اها اميد پئي ڪئي وڃي ته انهيءَ معرفت حالتن ۾ اڃا وڌيڪ ٽاپر ايندي، ۽ جيڪڏهن سڄي پاڪستان ۾ نه ته به اولهه پاڪستان ۾ قومي اتحاد ۽ يڪجهتي مضبوط ٿيندي. پر ڇا، اردوءَ جي سلسلي ۾ اهي اميدون ۽ دعوائون صحيح آهن؟ خاص ڪري اولهه پاڪستان جي مدبرن جو اهو فرض آهي ته ملڪ جي آئيندي جي بهبوديءَ واسطي انهيءَ سوال جو جواب ايمانداريءَ سان سوچين ۽ پيش ڪن.

سڀ کان پهرين اها ڳالهه چڱيءَ طرح سمجهي ڇڏڻ کپي ۽ تسليم ڪرڻ کپي ته اردوءَ کي دٻڙدوئس، آرم زورائيءَ يا چالاڪيءَ سان مڙهڻ مان

ڪجهه به هڙ حاصل نه ٿيندو. ان ڪري پاڻ انتشار ۽ دقيڙ پيدا ٿيندو، ۽ ملڪ تي ڊڪٽيٽرشپ جا اڳي کان ڊگهيا ۽ وڌيڪ سخت دؤر ايندا. ساڳيءَ طرح اهو به سمجهڻ ڪپي ته اردوءَ جا مسٽر جسٽس انوارالحق جهڙا حد کان وڌيڪ جوشيلا طرفدار جنهن نموني اردوءَ کي اولهه پاڪستان ۾ واحد قومي ۽ سرڪاري ٻولي بنائڻ گهرن ٿا، سا ڳالهه فقط زور زبردستيءَ سان ئي ٿي سگهي ٿي. ماڻهو پنهنجي مرضيءَ سان اها ڳالهه قبول ڪن، سو ناممڪن آهي. تنهنڪري اردوءَ کي هن ملڪ ۾ سڀني کان مٿاهين ۽ سڀني تي حاوي رتبي ڏيڻ جو خيال جيترو جلد ترڪ ڪجي، اوترو سڀني لاءِ بهتر ثابت ٿيندو. حقيقت ۾ اردوءَ جي اڻيندي جو فائدو به انهيءَ ڳالهه ۾ آهي.

اردوءَ لاءِ جيڪا بهترين تجويز ٿي سگهي ٿي، سا هيءَ آهي ته اردو اولهه پاڪستان ۾ لاڳاپي جي ٻوليءَ جو ڪم ڏئي. انهيءَ ۾ سڄي ملڪ ۽ خاص ڪري اولهه پاڪستان جو ڀلو آهي. انهيءَ ڪم کي سرانجام ڏيڻ لاءِ اردوءَ کي ڪوبه ضرور ڪونهي ته هروڀرو ٻين کي بخيلي ڏيارڻ لاءِ پاڻ کي اولهه پاڪستان جي واحد قومي زبان سڏائي، يا ”پرائمري، مڊل، سيڪنڊري ۽ گرڻجوئيٽ اسڪولن“ ۾ تعليمي ذريعو ٿئي، يا اولهه پاڪستان جي واحد سرڪاري يا عدالتي زبان بنجي. بنگالي اوڀر پاڪستان جي واحد قومي زبان آهي ۽ کيس مٿيان سمورا ڪم سرانجام ڏيڻ آهن، تنهن جو سبب ڪو اهو ڪونهي ته اها پاڪستان جي ”ٻن قومي زبانن“ مان هڪ آهي، پر ان جو سبب اهو آهي ته اها اوڀر پاڪستان جي واحد مادري زبان آهي ۽ عملي طور اتي جي ماڻهن جي قومي زبان آهي. (جيئن اولهه پاڪستان ۾ علائقائي ٻوليون انهن علائقن جون مادري زبانون ۽ عملي طور قومي زبانون آهن.) اردوءَ کي هڪ دفعو اهي مصنوعي دعوائون ترڪ ڪرڻيون پونديون. جنهن صورت ۾ اها اولهه پاڪستان جي ماڻهن مان ساڍا ست سيڪڙو ماڻهن جي مادري زبان آهي، تنهن صورت ۾ بنگاليءَ ۽ ٻين مادري زبانن وانگر اها به اسان جي هڪ عزت لائق قومي زبان آهي. ان کي، انهيءَ مرتبي کان سواءِ، اولهه پاڪستان جي مختلف قوميتن جي وچ ۾ لاڳاپي جي ٻوليءَ جو جيڪو وڌيڪ اعزاز نصيب ٿي سگهي ٿو، تنهن تي سندس ست اٺ سيڪڙو ڳالهائيندڙن کي اڃا به وڌيڪ خوش ۽ مطمئن ٿيڻ ڪپي. ۽ پڻ ٿي سگهي ٿو ته اڳتي هلي، اها

اولهه ۽ اوير پاڪستان جي ماڻهن جي وچ ۾ به لاڳاپي جي ٻولي ٿئي. پر انهيءَ شاندار ڪارنامي سرانجام ڏيڻ لاءِ، اردوءَ کي سادو ۽ سهل بنجڻو پوندو ۽ پاڻ کي گهڙي سنواري هڪ سڄي عوامي ٻولي بڻائڻو پوندس. انهيءَ لاءِ کيس ڌارين ٻولين جا اجايا اثر لاهڻا پوندا ۽ ڌارين اکرن ۽ اصطلاحن جي جيڪا لڏ پيل اٿس، سا اڇلائي ڇڏڻي پوندي، ۽ پاڪستان جي ٻين عوامي ٻولين مان ڪافي لفظن ۽ محاورن جو ذخيرو هٿ ڪري پاڻ ۾ جذب ڪرڻو پوندو.

اولهه پاڪستان ۾ پڙهيلن جو تعداد سورنهن سيڪڙو مس آهي. چوراسي سيڪڙو ماڻهن کي لکڻ پڙهڻ سيکارڻو آهي. اهو تمام گرو ڪم آهي. ماڻهن کي فقط پنهنجي مادري ٻوليءَ ۾ ئي پڙهائي سگهجي ٿو ۽ پڙهائڻ گهرجي. علم نفسيات ۽ علم تعليم جي انهيءَ بنيادي اصول کي مادري ٻوليءَ جي جاءِ تي ”قومي ٻوليءَ“ جي اکر ڪتب آڻڻ واري حرفت ۽ ڪيڏ هرگز ڪوڙو ڪري يا بدلائي نه سگهندي. اردو اولهه پاڪستان جي 93 سيڪڙو ماڻهن لاءِ غير مادري زبان آهي. انهن 93 سيڪڙو ماڻهن واسطي پرائمري اسڪولن ۾ تعليمي ذريعو اردو نه ٿي سگهي ٿي ۽ نه ڪا ٿيڻ گهرجي - پوءِ ڪٿي اردوءَ کي لفظي ڪيڏ سان ”ڌارينءَ“ بدران ”قومي“ ٻولي چو نه سڏجي. اها ڳالهه پنجابي ڳالهائيندڙ اڪثريت واريءَ قوميت سان به اهڙيءَ طرح لاڳو آهي، جهڙيءَ طرح ٻين اقليتي ٻولين ڳالهائيندڙن سان. پنجابي ڳالهائيندڙن تي سو سالن کان سندن مرضيءَ ۽ فائدي جي برخلاف اردوءَ ۾ پرائمري تعليم مڙهي ويئي آهي. جيترو جلد هو انهيءَ جتيءَ کان جند ڇڏائين، اوترو ئي ٻين کان وڌيڪ سندن فائدو آهي. اولهه پاڪستان جي پشتو ۽ بلوچي ڳالهائيندڙ ماڻهن کي به پرائمري تعليم پنهنجي مادريءَ ٻوليءَ ۾ ملڻ گهرجي ۽ نه اردوءَ ۾. هاڻي جيئن کين اردوءَ ۾ پاڙهيو وڃي ٿو، تنهن مان کين ڪوبه فائدو ڪونه ٿيندو. انهيءَ مان پاڻ کين وڏي ۾ وڏو نقصان ٿو پهچي. ساڳيءَ طرح اهي ٻار جن جي مادري ٻولي اردو آهي، سي جتي به ايتري تعداد ۾ موجود هجن، جو پڙهائيءَ لاءِ انهن جو هڪڙو ڪلاس ڦاٿل ٿي سگهي، اتي کين پرائمري تعليم اردوءَ ۾ ڏيڻ کپي. پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلي جي حل لاءِ اها پهرين بنيادي ڳالهه آهي.

اولهه پاڪستان ۾ ڪي چٽيءَ طرح نروار ٿيل ٻوليوار ايراضيون آهن. اردو ڌار ڌار ٻولين وارين قوميتن جي وچ ۾ لاڳاپي جو ڪم ڏيئي سگهي. تنهن لاءِ ماڻهن کي اردوءَ جي گهٽ ۾ گهٽ ۽ ضروري ڄاڻ ڏيڻ لاءِ اردوءَ کي چوٿين ڪلاس کان وٺي ٻي (Second) لازميءَ ٻوليءَ طور پڙهائڻ گهرجي. ساڳيءَ ريت، اردو ڳالهائيندڙ ٻارن کي وري چوٿين ڪلاس کان وٺي، لازمي ٻي ٻوليءَ طور، ان علائقي جي ٻولي پڙهجي، جنهن ۾ هو رهن ٿا. پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلي کي حل ڪرڻ لاءِ اها ٻي بنيادي ڳالهه آهي.

اهڙي ئي بنيادي ڳالهه هيءَ آهي ته اها حقيقت تسليم ڪجي ته علائقائي (عوامي) ٻولين جي واڌاري جي سطحن ۾ فرق آهي. آزاديءَ وقت جيڪا به ٻولي، جنهن به منزل تي پهتل هئي، تنهن کان کيس هرگز ڪيرايو نه وڃي. سنڌي ٻولي آزاديءَ کان اڳ پنهنجي ايراضيءَ ۾ تعليمي ذريعي، عدالتي زبان ۽ سرڪاري دفتر ۽ لکپڙهه جي زبان جي حيثيت ۾ جيڪو رتبو ماڻيندي هئي، ان جو اهو رتبو هر حالت ۾ قائم رهڻ کپي. قومن آزاديءَ مان ثقافت جي ميدان ۾ جائز طور وڏين نعمتن جون آسون اميدون رکنديون آهن. سنڌي قوميت کي به آزاديءَ جي ميون مان پنهنجو حصو ملڻ کپي. پر وڌيڪ نه مليس ته به گهٽ ۾ گهٽ جيڪي ڪجهه وٽس اڳي هو، سو ته وٽس رهڻ کپي. ان کان به کيس محروم ڪرڻ ٿيندو هڪڙيءَ قوميت جي ثقافت کي ڪچلڻ ۽ ختم ڪرڻ.

ٻولي ماڻهن جي روزمره جي رهڻيءَ ۽ ڪهڻيءَ جو وسيلو آهي. اها کين سلامتيءَ ۽ خودداريءَ جو اهو احساس ڏياري ٿي، جنهن کان سواءِ قومن جو وجود بي معنيٰ آهي. ٻولي اهو وسيلو آهي، جنهن جي ذريعي ماڻهو پنهنجي خيال، پنهنجي ارادي ۽ عمل جو آزاد اظهار ڪن ٿا. اها کين، انسانن جي حيثيت ۾، ڪڏهن به نه ڪسجي سگهجن ٿا، فطرتي ۽ آڻ لکي روحاني خوشي عطا ڪري ٿي. انهيءَ ڪري ماڻهن جو اهو پيدائشي حق آهي، ۽ مهذب زندگيءَ جو اهو پهريون شرط آهي، ته ماڻهو پنهنجي ٻوليءَ کي سماجي، ثقافتي، سياسي ۽ ٻين سمورن ميدانن ۾ ڀرپور نموني ڪتب آڻي سگهن. جنهن عوامي ٻوليءَ کي پنهنجي چٽيءَ طرح نروار ٿيل ايراضي به آهي، سا ان

ايراضيءَ جي سرڪاري ٻولي ٿيڻ ڪپي. اولهه پاڪستان ۾ خاص ڪري سنڌي ٻولي اڳ ۾ ئي سؤ سالن کان به گهڻي وقت کان وٺي پنهنجي ايراضيءَ ۾ سرڪاري ٻوليءَ جي حيثيت رکندي رهي آهي. تنهنڪري سڀ کان پهرين سنڌي ٻوليءَ جو سنڌي ڳالهائيندڙ علائقي ۾ سرڪاري زبان جو رتبو بحال رکيو وڃي ۽ ملڪ جي دستور ۾ تسليم ڪيو وڃي. ان سان گڏ اولهه پاڪستان جي ٻين عوامي ٻولين کي به ساڳيءَ طرح پنهنجيءَ پنهنجيءَ ايراضيءَ لاءِ پاڪستان جي دستور اندر، سرڪاري زبان طور تسليم ڪيو وڃي ۽ سندن ان حيثيت جي قائم رکڻ جي ضمانت ڏني وڃي. پاڪستان جي ٻولين جي مسئلي کي حل ڪرڻ لاءِ اها آخري ۽ اهم بنيادي ڳالهه آهي.

علائقائي يا عوامي ٻولين جي ڳالهه ڪندي، اچو ته هڪڙي ٻئي دليل جو ذڪر ڪريون، جنهن جي باري ۾ ڪي ماڻهو ڏاڍو شور مچائيندا آهن - حالانڪ ان ۾ هوش گهٽ ۽ جوش وڌيڪ هوندو آهي. اردوءَ جي فائدي ۾ اهو دليل ڏاڍو مضبوط ۽ لاجواب سمجهيو ويو آهي ته جيئن ته انگريزي ڌارين زبان آهي، تنهنڪري ان جي جاءِ تي، سڀني ميدانن، جهڙوڪ تعليمي، سرڪاري وغيره، ۾ فوراً اردو رائج ڪرڻ ڪپي. ڇا، ڌارين ٻولي هر حالت ۾ ڪڍي ڇڏڻ ڪپي. تنهن بحث کي في الحال ڇڏيون ٿا. پر انهيءَ حجت جي باقي رهيل بنياد ۾ به ڪيتريون ڳالهيون ائين سطحي طور فرض ڪري ورتيون ويون آهن. پهرين اهو فرض ڪري ورتو ويو آهي ته اسان لاءِ اولهه پاڪستان ۾ اردو اهڙي قومي ٻولي آهي جهڙي مثال طور ايران ۾ فارسي آهي! تنهنڪري ڌارينءَ ٻوليءَ کي ڪڍي، ان جي جاءِ تي اردوءَ کي رکڻ ڪپي. انهيءَ حجت جو اهو پهريون بنياد ئي ظاهر ظهور غلط آهي. ڇاڪاڻ ته اسان جي ماڻهن مان 93 سيڪڙو ماڻهن لاءِ اها غير مادري زبان آهي. تنهنڪري جيڪڏهن حقيقت کي تعاملاً سختيءَ سان ڏسبو ۽ وٺبو، ته اها اسان لاءِ اهڙي ئي ڌارين زبان آهي، جهڙي مثال طور ايران جي ماڻهن لاءِ. پيو ته اهو فرض ڪيو پيو وڃي ته لياقت جي خيال کان اردو اڄوڪين جديد تعليمي ۽ سرڪاري ضرورتن پوري ڪرڻ لاءِ ايتري پختي ۽ پرپور ٻولي آهي، جيتري انگريزي. انهيءَ ڳالهه کي اهڙي نموني پيش ڪرڻ سان ئي اردوءَ جي ڪچائي پڌري ٿيو پوي. اردوءَ جا حامی ته، خير، ڀائين ٿا ته انهيءَ هنڌ سندن پير ڏاڍا پختا

آهن، پر حقيقت ۾ هو انهيءَ جاء تي سڀ کان وڌيڪ ڪمزور آهن. جڏهن
 کين ثابتين پيش ڪرڻ لاءِ چئجي ٿو، ته وليو قسمن قسمن بهانا ڪن ۽
 اگر مگر جي چڪر ۾ ڦاسجيو وڃن. حقيقت ۾ اردو نه رڳو هن وقت جديد
 دؤر جي گهرجن پوري ڪرڻ جي لائق نه آهي. پر آئيندي هلي به پاڻ ۾
 اهڙيءَ لياقت پيدا ڪرڻ جي منجهس اهليت ڪانه ٿي ڏسجي. اها اڳي ئي
 عربي ۽ فارسي لغت، محاورن ۽ گرامر جي ڳري بوجي هيٺ دٻي پيئي آهي.
 سندس پاڙن ۾ پنهنجي وٽ يا ته آهي ئي ڪانه يا ته هو ان مان ڪم وٺڻ
 نٿي چاهي. تنهنڪري، هاڻي، ڪو جديد معنيٰ وارو لفظ ٺاهڻو پوندو اٿس، ته
 ولي عربيءَ ڏانهن ڊوڙ پائيندي آهي. تنهنڪري اها خود انهن ماڻهن لاءِ به اڌ
 ڌارين زبان ٿيو پوي، جن جي اها مادري زبان آهي. ۽ اولهه پاڪستان جي جن
 93 سيڪڙو ماڻهن جي اها مادري زبان نه آهي، تن لاءِ ته ٻيئي ڌارين بنجيو
 پوي. اردوءَ کي هڪدم ڌارين ۽ ٻوليءَ انگريزي جي جاءِ تي رائج ڪرڻ جي
 فائدي ۾ اتاريل حجت جو ٽيون بنياد اهو آهي ته اهو فرض ٿو ڪيو وڃي ته
 اوڀر پاڪستان ۾ بنگالي ٻولي ڌارين ۽ ٻوليءَ جي جاءِ والاري سگهي ٿي، پر
 اولهه پاڪستان ۾ اردوءَ کان سواءِ ٻي ڪابه عوامي ٻولي، پنهنجي ايراضيءَ ۾
 به، انگريزيءَ جي سموري يا ڪجهه جاءِ ڀرڻ جي لائق ۽ اهل ناهي. اها ڳالهه
 سراسر بي بنياد آهي. جيڪڏهن انگريزيءَ کي بلڪل يا ڪنهن حد تائين
 ڪڍي ڇڏيو ويو، ته پوءِ اردوءَ کي اولهه پاڪستان لاءِ لاڳاپي جي ٻوليءَ
 جو محدود ڪم ته برابر سونپي سگهجي ٿو. باقي ٻيو سمورو ڪردار عوام
 جي پنهنجين ٻولين کي، پنهنجين پنهنجين ايراضين ۾، پنهنجين پنهنجين لياقتن
 موجب، ادا ڪرڻو پوندو. تنهنڪري اردوءَ جي پاڻ کي انگريزيءَ جي جاءِ
 نشين طور پيش ڪرڻ جي دعويٰ فقط ايتريءَ حد تائين واجبي آهي، جيتريءَ
 حد تائين اها اولهه پاڪستان ۾، ۽ خاص طرح اولهه ۽ اوڀر پاڪستان جي
 وچ ۾، لاڳاپي جي ٻوليءَ جو ڀارت ادا ڪري سگهندي. جيڪڏهن ڪنهن
 سبب ڪري اها پاڪستان جي ٻن ڀاڱن جي وچ ۾ لاڳاپي جي ڪم ڏيڻ ۾
 ناڪام ويئي - درحقيقت، بدقسمتيءَ سان، اها انهيءَ ڪم ۾ اڳ ۾ ئي
 ناڪام ٿي چڪي آهي - ته پوءِ اوتري قدر اها پنهنجي خاص رتبي کي لوڏي
 ۾ وجهي ڇڏيندي، ۽ خود اولهه پاڪستان ۾ به لاڳاپي جي ٻوليءَ هجڻ جي

دعوي ذري گهٽ هارائي وجهندي؛ ڇو ته پوءِ ان کي انگريزيءَ ۽ عربيءَ تي ڪهڙي فوقيت رهندي، جڏهن عربي يا انگريزي خود اولهه پاڪستان ۾ به اهو لاڳاپي جو ڪم اردوءَ کان بهتر نموني ڏيئي سگهي ٿي؟ اهڙيءَ صورت ۾ اردو مرڳو ميدان مان ئي نڪري ويندي. اها ڳالهه سچ پچ ته نه ٿيڻ ڪپي. ڪن تمام حقيقي سببن ڪري، اردوءَ کي ضرور پاڪستان جي مختلف قوميتن جي وچ ۾ لاڳاپي جو ڪم ڏيڻ ڪپي. اهي سبب ڪهڙا ٿي سگهن ٿا، سو هڪ ڌار موضوع آهي، جنهن تي هتي بحث ڪرڻ جو ضرور ڪونهي. بهرحال، اها ڳالهه خود اردوءَ جي فائدي وٺان آهي ته اها پنهنجي ڪوڙي آپيشاهيءَ ۽ خواهه خواهه جي آڪڙبازي ڇڏي، پنهنجي اصلي صورت اختيار ڪري. اها سندس اصلي صورت هيءَ آهي ته اها اولهه پاڪستان جي ست اٺ سيڪڙو ماڻهن جي مادري زبان آهي ۽ انهيءَ ڪري جيئن اولهه پاڪستان جي ٻين 93 سيڪڙو ماڻهن جون مادري زبانون پاڪستان جون قومي زبانون آهن، تهڙيءَ ريت هيءَ به انهن جهڙي هڪ قومي زبان آهي.

انساني دماغ ڪڏهن ڪڏهن ڏاڍي عجيب ڍنگ ۾ سوچيندو آهي. اولهه پاڪستان ۾ اردوءَ جي علمبردارن کي الائي ڪيئن اهو خيال اچي ٿيو آهي ته اوڀر پاڪستان ۾ اردوءَ کي ڪچليو پيو وڃي، ۽ بار بار اها ڳالهه ورجائي، اوڀر پاڪستان ۾ اردوءَ کي هتي ڏيڻ لاءِ طرح طرح جون دليلبازيون پيدا ڪندا آهن. ڪراچيءَ جي اخبار ”جنگ“ ۽ اردوءَ جي ٻين اخبارن ۽ رسالن جي ڪالمن ۾ سدائين رڙورڙ لڳي پيئي هوندي آهي ته اڀرندي طرف اردوءَ سان ناحق پيو ٿئي. مثال طور، ڪراچيءَ جي بااثر ۽ مقبول عام ماهوار رسالي ”عالمي ڊائجيسٽ“ پنهنجي اپريل 1967ع واري پرچي ۾ اجهو هيءَ ايڊيٽوريل نوٽ لکيو آهي:

”... اوڀر پاڪستان مان جيڪي خبرون پهچن ٿيون، تن مان معلوم ٿو ٿئي ته اتي اردوءَ تي ڪات ڪهاڙا ڪنيو وينا آهن. جيڪي [اردو ڳالهائيندڙ] ماڻهو ’پنهنجي مادري ٻوليءَ‘ ۾ تعليم وٺڻ چاهين ٿا، تن لاءِ اردو تعليمي ذريعي جون سهولتون ڏينهن ڏينهن وڃن گهٽبيون. اوڀر پاڪستان ۾ اردو ڳالهائڻ وارا نه هوندا ته به سٺ ستر لک [؟] ضرور هوندا. ايڏيءَ گهڻيءَ،

جيئريءَ جاڳنديءَ آباديءَ لاءِ ڪافي اردو اسڪولن ۽ ڪاليجن جي گهر ڪرڻ ڪا غلط يا ناجائز گهر ڪانهي. اردو ملڪ جي هڪ قومي زبان آهي. هن ملڪ جي قومي زبان آهي. اوڀر پاڪستان جي اعليٰ صوبائي حاڪمن الائي ڪهڙي مصلحت ڏئي آهي. جو هو ماڻهن کي اردو پڙهڻ کان روڪڻ جون ڪوششون پيا ڪن. ۽ اهڙا نمونا پيا ڪن جيئن ڪوبه ماڻهو اردو نه پڙهي. عجب ڳالهه آهي ته زندگيءَ جي هيڏي ڏکيهي سفر پوري ڪرڻ کان پوءِ، هن جمهوري زماني ۾ به، ڪي ماڻهو ڪن بنيادي ڳالهين کان مجرمانه غفلت پيا ڪن! ٻوليءَ ۽ تهذيب کي ماڻهن تي زبردستيءَ مڙهي نٿو سگهجي. اها ڪوشش گهڻا ڀيرا ڪئي ويئي آهي، ۽ هر ڀيري ناڪام ٿي آهي. ٻوليون ۽ تهذيبون پنهنجي لائق سان غالب پون ٿيون... هتي اولهه پاڪستان ۾ ڪو اردوءَ جو جوشيلو حامي جيڪڏهن چاهي ته بنگله ٻولي ڳالهائڻ وارن ماڻهن کي 'اردو ڳالهائڻ يا اردوءَ ۾ پڙهڻ' تي مجبور ڪجي، ته سندس اها اردو دوستي، سندس ناعاقبت انديشي ۽ پاڳل پشي ۽ رجعت پرستيءَ جي ثابتي ٿيندي. سوچڻ جو اهو ڍنگ ڏاڍو مومار ٿئي ٿو. انهيءَ مان ڏاڍا خطرناڪ مسئلا پيدا ٿي سگهن ٿا... ٻولين جي معاملي ۾ ڪنهن به قسم جي ڏاڍ مڙسي مناسب نه آهي... هن وقت مسئلو وڏي پيماني تي جهالت کي ختم ڪرڻ جو آهي ۽ نه ٻولين جي پاڻ ۾ ويڙهه هو. جيڪو جنهن ٻوليءَ ۾ تعليم حاصل ڪرڻ چاهي، سو ڀلي ان ۾ تعليم پرائي. هيءَ ذاتي آزاديءَ جو مسئلو آهي... ٻڌجي پيو ته اوڀر پاڪستان ۾ جيڪي اردو تعليمي ذريعي وارا به ٿي ادارا آهن، سي قسمر قسم جي مونجهارن ۽ پابندين جو شڪار آهن، ۽ مٿن ڀنڊي ٻاريو بيٺا آهن... اسين هيءَ احتجاج ڏاڍي صاف دليءَ ۽ نهايت بي رياستيءَ سان ڪريون ٿا. جيڪڏهن هتي اولهه پاڪستان ۾ بنگله ڳالهائڻ وارن سان اهڙي حالت ٿي، ته خاطري ڪريو ته اسين انهيءَ ڳالهه تي احتجاج ڪرڻ وارن جي صف ۾ سڀني کان اڳتي هوندا سين...

خير، بنگالي ڳالهائيندڙن جي خوش قسمتي، جو ساڻن اولهه پاڪستان ۾ ”اهڙي حالت“ ڪانهي، ۽ شايد ڪڏهن به نه ٿئي. پر بدقسمتيءَ سان اولهه پاڪستان جي غير اردو ڳالهائيندڙ ماڻهن جي بنهه اها حالت آهي. سوال ٿو پيدا ٿئي ته اردوءَ جا عملدار ان معاملي ۾ ڪهڙي پاسي بيٺا آهن. اهي ماڻهو پنهنجي بنيادي، جمهوري ۽ انساني حقن جي واسطي جيڪا جدوجهد پيا ڪن. اردوءَ جا حامي ان جدوجهد جي ڪهڙيءَ صف ۾ بيٺا آهن؟ يا مرڳو غائب آهن؟ يا اڃا ائين ته نه آهي ته هو اٽلو پاڻ ڏندا ڪنيو بيٺا آهن، ۽ اردوءَ پاران اولهه پاڪستان جي ٻين عوامي ٻولين خلاف ڀنڊي ٻاريو بيٺا آهن. اسان جي اردو ڳالهائيندڙ وطني ڀائرن کي ڪپي ته ٿورو انهيءَ ڳالهه تي ويچار ڪن.

پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلي جو چئلينج ڪو رڳو خاص پاڪستان لاءِ ڪونهي. دنيا جي ڪيترن ملڪن ان کي منهن ڏنو آهي. پاڪستان سان گڏ هندستان به ان کي منهن ڏنو آهي. انهيءَ چئلينج کي بهادريءَ سان ۽ صاف دليءَ سان منهن ڏيڻ ڪپي، جيئن سڀني جو فائدو ٿئي. ان مسئلي جي ڪنهن آسان يا آبهري حل پيش ڪرڻ جي معنيٰ ٿيندي نٿي، بي اعتمادِي ۽ اصل مسئلي کان اڻ ڄاڻائي ڏيکارڻ. سڪشا عملداري حڪمراننهيءَ مسئلي جو ڪنهن به صورت ۾ صحيح حل نه آهن. سڪشي جذباتيت ۽ تعصب به دران هوش ۽ عقل واري ڳالهه فقط تڏهن ٿيندي، جڏهن ايمانداري ۽ روشن دماغيءَ سان بنان رک رکاءَ جي، ۽ بي ڊپائيءَ سان خيالن جي ڏي وٺ ڪبي. ۽ تڏهن ئي ماڻهو صحيح ۽ سٺي نتيجي تي پهچندو. اچو ته اميد ڪريون ته اسان وٽ سچ ڳولي لهن لاءِ کليل دماغ، عقل ۽ حقيقي ڳولا جو جذبو موجود آهي. چو ته اهڙي جذبي کان سواءِ اسين، رڳو هڪٻئي جي خلاف، شڪنن، شبنن، بي اعتباري ۽ ڪشمڪش جي اوڙاهه ۾ ورتا پيا هونداسين.

(حيدرآباد، سنڌ، 1967ع)

سنڌ دائر رهي، سنڌ سالم رهي!

ڪجهه ڏينهن کان ڪراچيءَ جو مسئلو سنڌ جي محب وطن حلقن ۾ ڪافي سوچ ويچار ۽ بحث مباحثي جو موضوع بڻيل آهي. اخبارن ۾ ان جي موافقت ۽ مخالفت ۾ وقت بوقت مضمون ايندا رهن ٿا. هن سلسلي ۾ ٻه چار ڳالهيون خصوصي توجهه جون مستحق آهن، جن تي هر ڌر جو بهرحال اتفاق نظر اچي ٿو.

پهرين ڳالهه ته تاريخي، جاگرافيائي ۽ اقتصادي لحاظ کان هرڪو ڪراچيءَ کي سنڌ جو ائوٽ حصو تسليم ڪري ٿو. هيءَ ڳالهه به تسليم ٿيل آهي ته 1949ع ۾ جڏهن ڪراچيءَ کي سنڌ کان الڳ ڪيو ويو هو، تڏهن سڄيءَ سنڌ گڏجي، بلڪ هڪ زبان ٿي، ان جي مخالفت ڪئي هئي ۽ ان کي پنهنجي قومي تاريخ جو هڪ بيحد درد انگيز سانحو تصور ڪيو هو. ان کان پوءِ ويندي نومبر 1969ع تائين، جڏهن حڪومت طرفان ون يونٽ جي ٽوڙڻ جو اعلان ٿيو، هر محب وطن سنڌيءَ جي دل ۾ سنڌ جي بحاليءَ ۽ سالميت جي تصور سان ڪراچي پڻ لازمي طور وابسته هئي. وطن جي حب جي هڪ عام مڃيل خاصيت هيءَ به آهي ته اها وطن جي سرزمين جي انچ انچ لاءِ پنهنجن فرزندن کان سر جو دان گهرندي آهي ۽ اهو هو وڏي خوشيءَ ۽ وڏي فخر سان ان تان گهوريندا پڻ آهن. هيءَ ڳالهه پڻ ٻڌل، پڙهيل ۽ مڃيل آهي ته ڪا به قوم پنهنجو ملڪ يا پنهنجي ملڪ جو ڪوبه حصو ڪنهن کي تحفي طور يا خيرات ۾ ڪونه ڏيندي آهي. ۽ نه وري سواءِ مرڻ مارڻ جي ڪڏهن ان تان ڪنهن جي فائدي ۾ دستبردار ٿي ٿيندي آهي. اسان مان سڀني جو هن ڳالهه تي پڻ اتفاق آهي ته ڪراچيءَ تان دستبردار ٿيڻ لاءِ اسين ڪنهن به طرح مجبور نه ڪي هوندا آهيون ۽ نه وري پاڻ کي ان لاءِ ڪو مجبور سمجهون ٿا.

انهن سڀني ڳالهين هوندي به اڄ اسان جي ڪن شخصن ۽ حلقن کي رات

ڏينهن اها تات لڳل آهي ته ”ڪراچي اسان کي ڪانه ڪڍي! ڪراچي اسان کي ڪانه ڪڍي!“ انسانن جي تاريخ ۾ اول کان وٺي اڄ تائين، هيءَ صورتحال شايد پنهنجو مثال پاڻ آهي. هن سلسلي ۾ اسان جي هڪ رٿائڻ ٿيل وڏي ڪاموري صاحب سياست ۽ تاريخ جي ميدانن ۾ پنهنجي خاص قابليت پڌري ڪئي آهي، ۽ اسان کي ٻڌايو آهي ته ڀارت ۾ اوڀر پنجاب کي ٻوليءَ جي بنيادن تي ٻن ڀاڱن ۾ ورهايو ويو. هڪ پنجاب ۽ ٻيو هريانا! تنهنڪري اسان کي ڪراچيءَ تان نه رڳو دستبردار ٿيڻ گهرجي، پر ان کان بنهه بيزار ٿي پري ڀڄڻ گهرجي! پر سنڌ جي هن نئين نئين ۽ تازي تازي محب وطن کي ان پنهنجي مثال جي اصليت ۽ ان جي نوعيت تي ٻيهر ويچارڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته ان جي اسان جي سنڌ ۽ ڪراچيءَ واريءَ ڳالهه سان ڪابه بنيادي مشابهت ڪانهي. دراصل دنيا جي سڄيءَ تاريخ ۾ ههڙو مثال اسان کي بنهه موجود ڪونه ٿو ملي، جو ڪنهن قوم کي سندس ڪسيل ملڪ يا ان جو حصو واپس هٿ اچي رهيو هجي، ۽ ان يا ان جي ڪنهن هڪ فرد به ائين چيو هجي ته اهو کيس نه ڪڍي! ان جي برعڪس ڀارت ۾ بمبئيءَ جي شهر کي پنهنجي ديس مهاراشٽر سان ملائڻ لاءِ مرهٽا قوم جو جدوجهد ۽ يورپ ۾ آئرش قوم جو پنهنجي ديس آئرلنڊ جي اترئين حصي (آلسٽر) کي، جيڪو انگريزن کانئن کسي الڳ ڪيو آهي ۽ ان ۾ انگريزي ڳالهائيندڙ اڪثريت ۾ آهن، پاڻ سان ٻيهر ملائڻ وارو سالن کان هلندڙ جدوجهد - اسان جي بي خوف ۽ باهمت محب وطن ساڻين کي دراصل دنيا جي انهن ۽ اهڙن ٻين انيڪ سرفروشان قوم جي جدوجهد جي روشن مثالن کي پنهنجي سامهون رکڻ گهرجي.

سچ پچ ته ڪراچيءَ جو مسئلو ڪنهن کي ڪو رشوت، ڀنگ يا هڏو وات ۾ ڏيئي پاڻ ڇڏائڻ يا پاڻ بچائڻ جو مسئلو ڪونهي، ۽ نڪا ڪا هيءَ پنهنجي چوڌاري سيد سڪندري اڏي، ڪنهن پڪي ۽ پختيءَ جاءِ پناهه ۾ بي اونو ۽ بي پرواهه ٿي ويهي رهڻ جي ڳالهه آهي. ڪراچيءَ جو مسئلو، خوف ۽ بزدليءَ ۾ وڃي، ڪن لاڙي، پوئتي ڀاڄ ڪائڻ، يا تمام گهڻيءَ ڏاهپ کان ڪم وٺي، وڏي ٻٽ ۽ ننڍي دماغ واري شتر مرغ وانگي واريءَ ۾ منهن لڪائي بيهن سان حل ٿيڻو نه آهي، ۽ نه ان کي ائين حل ڪرڻ جي ڪا

ضرورت ئي آهي. ڪراچي اسان وٽ واپس اچي يا ان کي اسان کان الڳ رکيو وڃي - ٻنهي حالتن ۾ سنڌ ۾ اردو ڳالهائيندڙ اقليت ۽ سنڌي ڳالهائيندڙ اڪثريت جا سياسي ۽ اقتصادي، ثقافتي ۽ معاشرتي مسئلا جيئن جو تئين موجود رهندا. انهن جي حل ڪرڻ جا ٻيا اثرائتا، مجرب ۽ قابل عمل طريقا ٿي سگهن ٿا. اقليت ۽ اڪثريت جي مسئلن کي حل ڪرڻ جو واحد طريقو ورهاڱو يا علحدگي هرگز نه آهي. بلڪ ڪن حالتن ۾ اهڙي قسم جو ورهاڱو يا علحدگي انهن مسئلن کي التو وڌائي ۽ وڌيڪ ڏکيو بڻائي ٿي، تان جو اهي ناقابل حل ٿي وڃن ٿا. سنڌ کان ڪراچيءَ کي الڳ رکڻ جي حالت ۾ پڻ عين ائين ئي ٿيڻ جي پڪ آهي - يعني ان مان اردو ڳالهائيندڙ ۽ سنڌي ڳالهائيندڙ اقليت ۽ اڪثريت جا مسئلا سلجھڻ جي بدران وڌيڪ منجهندا، مشڪل ٿيندا، ۽ سنڌ ۽ سنڌي قوم جي پستيءَ، ڪمزوريءَ ۽ دائمي درد سريءَ جو سبب بڻبا. هن مسئلي کي رڳو ڪراچيءَ جو مسئلو سمجھڻ ۽ ان کي حل ڪرڻ لاءِ ايڏي سادو خيالي ۽ سهل پسنديءَ جي اختيار ڪرڻ مان ڪو فائدو ٿيڻو ڪونهي. ان لاءِ وڏي همت، وڏي حوصلي ۽ وڏي استقلال جي ضرورت آهي.

سوال ٿو اٿي ته ڪراچيءَ جي هٿ ڪرڻ تي نومبر 1969ع تائين جيڪو قوم جو پورو پورو اتفاق هو، اهو آخر ڪيئن پڳو، ۽ اڄ ڪهڙي سبب کان ۽ ڪيئن، هتان هتان سنڌ ۽ سنڌي قوم جي عين خيبرخواهيءَ ۽ خدمت گذاريءَ جي نالي ۾، قوم کي پنهنجي هڪ ٻي مثل نعمت ۽ املهه ورثي کان دستبردار بلڪ بيزار ٿيڻ تي آماده ڪيو وڃي ٿو، ته جيئن سنڌ جا ماڻهو ان پنهنجي عظيم قومي نقصان تي نه فقط ڪو اعتراض ۽ احتجاج نه ڪن، بلڪ پاڻ ان تي خوش ٿين! سنڌ کان جڏهن 1949ع ۾ ڪراچي الڳ ڪئي ويئي هئي، تڏهن ڇاڪاڻ ته اها سندن مرضيءَ جي خلاف ڪانئن ڪسي ويئي هئي، تنهنڪري ان تي سندن حق قائم هو ۽ ان لاءِ سندن دعوا بيهي ٿي سگهي. 1956ع ۾ جڏهن سنڌ کي ون - يونٽ جا زنجير پهرايا ويا، تڏهن ڇاڪاڻ ته ان جو سياسي وجود سندن مرضيءَ جي خلاف ختم ڪيو ويو هو، تنهنڪري ان جي بحاليءَ ۽ سالميت لاءِ سندن دعوا قائم ۽ برحق هئي ۽ ان لاءِ پنهنجي جدوجهد کي جاري رکڻ ۾ هو هر وقت ۽ هر حالت ۾ حق بجانب

هئا. ڪراچيءَ جي سلسلي ۾، هن پيري اسان جي ”دوستن“ نئون ۽ وڌيڪ سمجھداريءَ وارو رستو اختيار ڪرڻ مناسب سمجھيو. اهو هيءَ ته سنڌ جي ماڻهن کي ائين آماده ڪيو وڃي، جو هو پاڻ پنهنجن هٿن سان ڪراچي هميشه لاءِ ۽ سڀني حقن واسطن سان سندن حوالي ڪري ڇڏين. وٺي کڻي هلايو ائين ته ڪراچيءَ منجهان سنڌ کي ڪو فائدو ڪونهي، بلڪ سنڌ کي هر طرح جو، هر قسم جو، مطلب ته ڏاڍو وڏو ان مان نقصان آهي، بلڪ ان مان سنڌ جي خود هستي خطري ۾ آهي! رامجي ۽ ٽن ٺڳن واري ڳالهه - ڇي اهو چيلو نه پر ڪٿو ڪاهيو وڃي! هڪڙي ائين چيو، ٻئي ائين چيو، ٽئين ائين چيو، آخر ويڄاري رامجيءَ چيلو کڻي ڇڏيو! اسان جا اهي سڄا ۽ لائق پر ساده دل ۽ سهل پسند محب وطن ساٿي، جيڪي ائين ويساهه ۾ ولجي ويا آهن، يا اهي جيڪي اڄ سنڌ جا جُڙتو ۽ بنهه نئينءَ مان محب وطن بڻيا آهن ۽ وٽن ٿا رامجيءَ جي ٽن ٺڳن وارو ڪردار ادا ڪندا، تن سڀني کي ”ڪراچي ڪانه ڪپي! ڪراچي ڪانه ڪپي!“ جي رٿ لڳائڻ وقت سوچڻ گهرجي ته قوم ۽ وطن جي سالميت خلاف نعري بازي ۽ ان جي هڪ علائقي تان دستبرداريءَ جي اعلان بازي ڪندي، هو مستقبل ۽ تاريخ جي نگاهن ۾ ڪيڏي نه هڪ سنگين ۽ خطرناڪ ذميواري پنهنجي سر تي کڻي رهيا آهن! جيڪڏهن ون - يونٽ ٺاهڻ وارا يا ان جي ٺهڻ جي اجازت ڏيڻ وارا غدار ۽ غدارن جا دوست چئجن ٿا، ته وطن جي علائقائي سالميت جي وڪڻڻ، خيرات ڪرڻ يا پيش ڪرڻ وارا يا اهو ”وڪرو“ ۽ اها حوالگي برداشت ڪرڻ وارا ڇا ٿا سڏي سگهجن؟ ۽ ان لاءِ هو ڪڏهن معاف به ٿي سگهن ٿا؟

نومبر 1969ع ۾ ون - يونٽ جي ٽوڙڻ جي حڪومتي اعلان کان پوءِ سنڌ جي تقريباً سڀني برڪ سياستدانن - محترم سائين جي - اير - سيد، محترم شيخ عبدالمجيد سنڌي، محترم پيرزاده عبدالستار، محترم محمدايوب کهڙي، محترم ذوالفقار علي ڀٽي ۽ ٻين - ڪراچيءَ جي واپسيءَ جو متفق طور مطالبو ڪيو. گويا سنڌ جي سياست ۾ هر قسم جي جماعت بنديءَ جي هوندي به، هن ڳالهه تي ذمہ دار راءِ جو اتفاق هو. ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي خلاف پهريائين پهريائين جنهن چميگوئيءَ جي سنڌ جي محب وطن حلقن ۾ سرگوشي ٿيڻ لڳي، اها وٽن لاهور جي ڪن چالاڪ پر ڪوتاهه انديش سنڌي

ڪامورن وٽان، سنڌ ۾ رهندڙ ڪن سڄي عمر پيٽ جي پوڄا ۽ هاڻي آخري عمر ۾ ضمير جي ملامت ۾ ورتل ڇنڊ رٿائڻ ٿيل ڪامورن معرفت پهتي. ۽ ان چميگونيءَ ۽ سرگوشيءَ ۾ خاص ٻن ڳالهين جو ذڪر نمايان هو. پهرين ته ڪراچيءَ جي گڏجڻ سان سنڌين جون نوڪريون ختم ٿي وينديون، ۽ ٻيو ته ڪراچيءَ جي انتظاميه ۽ ٻين ڳالهين تي اتان جي آمدنيءَ کان گهڻو گهڻو وڌيڪ خرچ ٿيندو، جنهن جي پورائيءَ لاءِ سنڌ جي خزاني تي برداشت کان وڌيڪ بار پوندو. پوئين ڳالهه ته پڌري پٽ غلط ۽ غير معقول هئڻ سبب پنهنجي نشاني تي پوري لڳي ڪانه سگهي ۽ جيئن آڌري هئي تيئن واءِ ٿي ويئي. ٻيءَ ڳالهه البت ڪافي ڇوڀول پيدا ڪيو ۽ خاص طرح سنڌ جي محب وطن نوجوانن ۽ پڙهيل وچولي طبقي جي ڪن ٽولن ۾ ان کي جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ اهميت ملندي رهي، ۽ اڄ ڏينهن تائين اها وٽن ڪراچيءَ جي مخالفت جو بنيادي سبب بڻيل آهي. هن سلسلي ۾ تازو هڪ ڳالهه اٿي ۽ هلي آهي ته سنڌ سان ڪراچيءَ جي گڏجڻ سبب سنڌ سيڪريٽريٽ ۾ رڳو 30 ڪن في سيڪڙو سنڌي آفيسر سيڪريٽرين وغيره جي عهدن تي مقرر ٿيندا، پر سنڌ ۽ ڪراچيءَ جي ٻن الڳ انتظامن ۾ وڌيڪ انهيءَ قسم جي اعليٰ جڳهن هئڻ سبب سنڌ جي سيڪريٽريٽ ۾ گهڻو ڪري سڀ سنڌي آفيسر سيڪريٽرين ۽ ٻين اهڙن وڏن وڏن عهدن تي ويهي سگهندا، گویا لاهور جي سنڌي ڪامورن لاءِ پهرين ڳڻتي پنجوءَ جي پيٽ واري پنهنجي هئي ۽ آهي، ۽ ڪراچيءَ جي واپسيءَ خلاف سندن اٿاريل وطن دشمن فتني جي بنياد ۾ پڻ سندن اها ملازمتي معاملي جي پنهنجي ڳڻتي ڪار. فرما آهي. پيشه ور ڪامورا شاهيءَ جي سامهون پڻ، وڏيرا شاهيءَ ۽ شاهوڪار شاهيءَ وانگر، مذهب توڙي وطن، سواءِ سندن پنهنجي ذاتي ۽ طبقاتي مفاد لاءِ هڪ آل ڪار هجڻ جي، بذات خود ٻي ڪا شيءِ ڪانهي.

هڪ ڀيرو سنڌ جي محب وطن حلقن ۾ اهڙي قسم جي چميگوني گشت ڪرڻ شروع ڪيو، ۽ انهن جي قومي خود اعتماديءَ ۽ ايمان ۾ لوڏو ۽ لرزو آيو، ته سنڌ ۽ سنڌي قوم جي دشمنن کي ان پنهنجي ”نيڪ ارادن“ جي تڪميل جا آثار ڏسجڻ ۾ آيا، ۽ ڪراچيءَ کي مال غنيمت طور ڦرڻ ۽ ڦهائڻ لاءِ هنن پنهنجا منصوبا اڳتي وڌايا. ان سلسلي ۾ انهن ڊسمبر 1969ع

جي پوين تاريخن تي ڪراچيءَ جي هڪ انگريزي اخبار ۾ ڪراچيءَ ۽ ڪراچيءَ کان سواءِ سنڌ جي آدمشماريءَ جا بنهه ڪوڙا ۽ جڙتو انگ اکر شايع ڪيا، جن ۾ ڏيکاريو ويو ته ڪراچي سنڌ سان گڏبي ته سنڌي (مقامي) ٿيندا 50 لک ۽ غير سنڌي (غيرمقامي) ٿيندا 60 لک! ڪراچي الڳ رهي ته ان ۾ سنڌي (مقامي) ٿيندا 10 لک ۽ غير سنڌي (غيرمقامي) 30 لک. ۽ ڪراچيءَ کان سواءِ سنڌ ۾ سنڌي ٿيندا 40 لک ۽ غير سنڌي 30 لک! اهي هٿرادو انگ اکر ڏيئي، اتي ئي لکيائون ته ڪراچيءَ کي سنڌ سان ضرور شامل ڪرڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته اها تاريخي، جاگرافيائي، اقتصادي، سماجي ۽ ثقافتي وغيره وغيره لحاظ کان سنڌ جو ئي حصو آهي! مطلب ته سندن انهن بنهه ڪوڙن انگن اکرن ڏيڻ جو ۽ سنڌ ۽ ڪراچيءَ جي گڏجڻ لاءِ ايڏو اڳتي وڌي وڪالت ڪرڻ جو هيءُ هو ته سنڌي انهن کي پڙهي، ڪراچيءَ جو بنهه نالو وٺڻ ڇڏي ڏين، بلڪ ڪراچيءَ جي شموليت خلاف زوردار هلچل شروع ڪري ڏين، ته جيئن سنڌ کان ڪراچي ڪسڻ ۽ هميشه لاءِ ان کي ڦهائڻ آسان ٿي پوي!

ڪراچيءَ جي خلاف پهريون مضمون سنڌ جي قومي پريس ۾ تاريخ 29 ڊسمبر 1969ع تي ڇپيو، جنهن ۾ افسوس، جو اهي ئي مٿان ڪور، ۽ صريحاً بدنييتيءَ کان وڌائي ڏنل انگ اکر ڏنا ويا، ۽ اهي ئي ”مقامي“ ۽ ”غيرمقامي“ جا مبهم لفظ استعمال ۾ آئي، اهو تاثر پيدا ڪيو ويو ته ڪراچيءَ جي ”شامل ٿيڻ“ سان سنڌ ۾ ”مقامي“ يعني سنڌي ڳالهائيندڙ ماڻهو اڪثريت مان ڦري اقليت بڻجي پوندا، ۽ ”غيرمقامي“ يعني اردو ڳالهائيندڙ اقليت مان بدلجي اڪثريت ٿي پوندا. هيءُ ڳالهه پڙهي، سنڌ جا ڪي محب وطن حلقا هڪدم سياسي ڊيڄرڙي ۾ وڻجي ويا. هنن جو ڌيان ان پاسي ويو ئي ڪونه ته ڪو اخبار ۾ آندل اهي انگ اکر ڪوڙا يا پُرڦريب ٿي سگهيا ٿي. ۽ ان کان پوءِ منجهان ڪيترن ئي، جيڪي سياسي طور حساس وڌيڪ پُرناپخته ۽ گهٽ تجربڪار هئا، تن هڪٻئي پٺيان، انهن ئي انگن اکرن کي بنياد بڻائي، اخبارن ۾ مضمون لکيا، جن ۾ هنن چاڙهي ۽ وڌائي، اهي سڀئي نقصان هڪ هڪ ڪري بيان ڪيا، جيڪي اڪثريت مان ڦري اقليت ۾ آيل هڪ قوم جي قسمت جو حصو بڻجي وڃن ٿا. ۽ واقعي اها صورتحال خصوصاً هن جديد

دنيا ۾ هڪ قوم جي دائمي موت جو نه رڳو سبب بلڪ ثبوت پڻ شمار ٿي سگهي ٿي. سرزمين سنڌ ۾ جنهن ڏينهن سنڌي قوم اهڙيءَ ريت اڪثريت مان ڦري اقليت جي درجي ۾ آئي، اهو ڏينهن واقعي ان لاءِ سياسي موت جو ڏينهن ٿيندو ۽ پوءِ سواءِ مائٽر ڪرڻ جي شايد ئي وٽس ٻيو ڪجهه باقي بچي. دنيا جي هر قوم وانگر سنڌي قوم کي پڻ پنهنجي سڄي قومي جدوجهد جو اهوئي هڪ ۽ اهوئي بنيادي مقصد پنهنجي سامهون رکڻو پوندو ته پنهنجي وطن ۾ هوءَ ڪنهن به سبب کان ۽ ڪڏهن به ائين اڪثريت مان ڦري اقليت جي صورت ۾ نه اچي وڃي. بيحد خوشيءَ جي ڳالهه آهي، جو ڪراچيءَ جي واپسيءَ سان اسان جي وطن پاڪ ۾ اسان جي اها اڏول قومي حيثيت نه فقط پنهنجي جاءِ تي قائم رهندي، بلڪ ان جي دائميت جي ضمانت پڻ انهيءَ ئي ۾ سمائل آهي. ته اسان جي هن وطن پاڪ جي علائقائي سالميت وري بحال ٿئي ۽ اسين ان کي ۽ ان جي تاريخي ۽ ثقافتي شان کي هميشه قائم رکڻ لاءِ پنهنجي سرفروشان قومي جدوجهد ۾ اڳئين کان وڌيڪ مصروف رهون.

سياست ۽ صحافت انساني عمل جا ٻه اهي ميدان آهن، جتي علم ۽ اعليٰ مقصدن سان گڏ سنجيدگيءَ جي ضرورت آهي، اخلاص ۽ خودفروشيءَ جي ضرورت آهي، ۽ حق ۽ عدل جي شناس ۽ انهن سان عقيدتمندانہ وابستگيءَ جي ضرورت آهي. اڄ اسان وٽ انهن ميدانن ۾ ڪم ڪندڙ صاحبن ۾ هنن اوصافن مان ڪيترا اوصاف موجود آهن، اهو معلوم ڪرڻ ڪا ڏکي ڳالهه ڪانهي. سياست کي فريب ۽ چالاڪيءَ جي هر-معنيٰ سمجهيو وڃي ٿو، صحافت محض ان جو هڪ هٿيار شمار ڪيو ٿو وڃي، ۽ ٻنهي جو مقصد خودغرضيءَ ۽ مفاد پرستيءَ کان سواءِ ٻيو ڪو ليکي ۾ ئي ڪونه ٿو آندو وڃي. انسان جي هيءَ ڪيڏي نه بدبختي آهي، جو اهي شيون، جيڪي هن جي حق ۾ رحمت ثابت ٿي سگهن ٿيون ۽ جيڪي هن لاءِ آب حيات جو ڪم ڏيئي سگهن، سي ائين ڦري هن لاءِ لعنت ٿي پون ٿيون، بلڪ ائين هن لاءِ زهر قاتل بڻجي پون! نه ته ٻيو ڪو سبب ٿي ڪونه ٿو سگهي، بلڪ خيال ۾ ئي نٿو اچي سگهي، جو اسان جون اخبارون، اسان جي بدخواهيءَ ۾ ڪم ڪندڙ توڙي خيرخواهيءَ جي دعوا ڪرڻ واريون، ائين ظاهر ظهور يا ڪجهه دليان

ٺاهيل ۽ ڪجهه اڪيون پوري مڃيل ڪوڙ وٺي پڪيڙين ۽ اسان کي ايڏي بي انداز قومي نقصان رسائڻ جي ڪوشش ڪن.

اڄوڪي دنيا ۾ قومن جي افراڊي تعداد ۽ اڪثريت ۽ اقليت جي دعوائن جي آخري ۽ فيصل ڪن سنڌ ۾ ملڪ ۾ ڪجهه مقرر عرصي کان پوءِ بار بار عمل ۾ ايندڙ آدمشماري جا انگ اکر تصور ڪيا وڃن ٿا، پاڪستان ٿيڻ کان پوءِ اسان وٽ اها ڳڻپ به پيرا ٿي آهي. هڪ 1951ع ۾، ٻيو 1961ع ۾. اسان جي ملڪ ۾ هندستان مان اردو ڳالهائيندڙ مهاجرن ۽ ٻين غير اردو ڳالهائيندڙن جي داخلا جو زور 1947ع کان 1951ع واري عرصي ۾ پنهنجي چوٽي تي رسييل هو. ان کان پوءِ سندن داخلا تي سرڪاري طور پڻ، پهريائين ڪجهه قدر ۽ پوءِ خاص ڪري 1961ع کان پوءِ تقريباً مڪمل طرح روڪ پيل رهي آهي. ڪراچي ۽ سميت سنڌ جي آدمشماري جا انگ اسان وٽ، انهن ٻنهي سالن جا موجود آهن، جيڪي هر ڪو صحافي ۽ سياستدان - پخته مشق توڙي مبتدي - ڏسي، پڙهي ۽ چڪاسي سگهي ٿو. پنهنجي طرفان اسان اهي انگ اکر ڏاڍي غور ۽ فڪر سان جانچيا ۽ پرکيا آهن، ۽ پڻ 1961ع کان هيل تائين جو ڪجهه حالتن جو ان سلسلي ۾ رخ رهيو آهي، ان کي پڻ اسان بيحد سنجيدگي سان ۽ پنهنجي سمجهه ۽ وس آهر وري وري توريو ٽڪيو ۽ جانچيو پرکيو آهي. اسان کي ان سڄي مطالعي ۽ ان سڄي ۽ چنڊچاڻ مان ائين معلوم ٿيو آهي ته هن وقت به جڏهن اسان پنهنجي تاريخ جي بدترين 15 سالن جي دؤر مان لنگهي پار پوڻ وارا آهيون - جن 15 سالن ۾ اسان جي بيوسي هڪ طرف ۽ اسان جي هر مذهب ليڪن اسان جي قومي وجود جي دشمنن جو اسان جي مٿان اختيار ۽ تسلط ٻئي طرف بنهه بي انداز ۽ غير محدود هو، ۽ هو پوري ڪوشش ۽ رتابنديءَ سان اسان جي وطن ۾ اسان جي اڪثريت کي بدلائي اقليت ۾ آڻڻ جا اقدام ڪندا رهيا - هنن 15 سالن جي سياهه ترين دور کان پوءِ اڄ به ڪراچي ۽ سميت سنڌ ۾ اسان اردو ڳالهائيندڙن جي ڀيٽ ۾ گهٽ ۾ گهٽ 70 سيڪڙو جي اڪثريت ۾ آهيون، ۽ اردو ڳالهائيندڙ ٻاهران آيل مهاجرن توڙي ٻين زوريءَ آڻي ويهاريل ”بينڪين“ جي ڀيٽ ۾ سنڌي ڳالهائيندڙ ۽ ٻيا اصلوڪا رهاڪو گهٽ ۾ گهٽ 65 فيصديءَ جي اڪثريت ۾ آهيون.

هن سلسلي ۾ هيءَ حقيقت به اسان جي آئنده قومي وجود جي بحاليءَ ۽ استقامت واسطي اڄ اسان لاءِ وڏي اهميت رکي ٿي ته ملڪ جي ائين ساز اسيمبليءَ لاءِ نومبر 1970ع ۾ ٿيندڙ عام چونڊون لازمي طور، ۽ گهڻو ڪري 1972ع جي شروع لاءِ رٿيل صوبائي اسيمبلين واريون عام چونڊون پڻ، 1961ع جي آدمشماري جي انگن اکرن جي بنيادن تي ٿيڻ واريون آهن، جن مطابق ڪراچيءَ سميت سنڌ ۾ سنڌي ڳالهائيندڙن جي شماريل ۽ تسليم ٿيل اڪثريت اردو ڳالهائيندڙن جي پيٽ ۾ 5، 73 في صديءَ تي ۽ اردو ڳالهائيندڙن ۽ ٻين زوريءَ آڻي ويهاريل ”بينڪين“ جي پيٽ ۾ سنڌي ڳالهائيندڙن ۽ ٻيا اصلوڪا رهاڪو 73 في صديءَ تي بيٺل آهن.

مناسب ٿيندو ۽ بنهه ضروري آهي ته اهي 1961ع جي آدمشماريءَ جا انگ اکر اسان پنهنجن محب وطن ۽ لائق پڙهندڙن جي اڳيان رکون، ته جيئن هو انهن تي پاڻ ويچار ڪري سگهن ۽ اسان جا اهي چالاڪ دشمن توڙي نادان دوست جيڪي ڪراچيءَ سميت اڄ اسان لاءِ سنڌ ۾ 45 سيڪڙو جي اقليت وارو درجو مقرر ڪن ٿا، انهن جي ڪار- زبانيءَ کان پاڻ کي محفوظ رکي سگهن.

1961ع جي آدمشماريءَ جا انگ اکر

(الف)

ڊويزن	اردو	پنجابي	ٻين ٻولين وارا	سنڌي	جملي
ڪراچي	11,01,966	2,61,516	5,36,096	2,35,292	21,34,870
حيدرآباد	4,57,995	1,51,307	3,92,482	22,89,172	32,90,956
خيرپور	1,97,300	1,66,610	4,50,504	23,19,298	31,33,712
	17,57,261	5,79,433	13,79,082	48,43,762	85,59,538
	73%	16%	57%	20.5%	6.5%
					27%

(ب)

اردو-	17,57,261	26.5%
سنڌي	48,43,762	73.5%
	66,01,023	100

بيحد حيرت ۽ افسوس جي ڳالهه آهي ته اسان جي اخبارن جا ايڊيٽر، سب ايڊيٽر، خاٽو ۽ ڪالمر نويس پنهنجي وطن عزيز جي سالميت جو رڳو ايترو خيال ۽ قدر به ذهن ۾ رکي نه سگهيا، جو رڳو آدمشماريءَ جا اهي ڇپيل ۽

پڌري پٽ شايع ٿيل انگ اکر ئي کٽي ڏسن ۽ انهن جي ڪا تورتنڪ ئي ڪن. هڪ ڌر وٽان پنهنجن خاص سياسي مقصدن جي پورائيءَ واسطي ڪي هٿرادو ۽ ڪوڙا انگ شايع ٿيا ۽ ڪي مبالغوي آميز ۽ غلط ڳالهيوڻ اٿاريوڻ ويون، ۽ اسان جا هي عوام جي آواز ۽ مفاد جي ترجماني ڪرڻ جا دعويٰ دار اڪيون پوري انهن ئي گمراه ڪندڙ انگن اکرن ۽ انهن ئي فريب ۽ فساد سان ڀريل ڳالهين کي پڪيڙڻ ۽ اڏائڻ ۾ لڳي ويا!

ظاهر آهي ته اها حرڪت انهن مان ڪن جي هٿان سندن ساده دليءَ سبب سرزد ٿي، ۽ منجهانن ڪن ته ڄاڻي بجھي پنهنجن ذاتي يا طبقاتي مخصوص مفادن جي خيال کان ائين ڪيو. مثال طور اسان کي معلوم آهي ته سرڪاري آفيس جي هڪڙي سربراهه ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي سخت مخالفت ان لاءِ ٿي ڪئي، جو ڪراچيءَ ۽ ”سنڌ“ جي ٻن آفيسن جي گڏجي هڪ ٽين جي حالت ۾ هن جي پنهنجي سربراهي خطري ۾ هئي. ۽ جڏهن ٻڌائين ۽ پڪ ڪيائين ته ڪراچيءَ جي واپسيءَ کان پوءِ به ٻه آفيسون قائم رهنديون ۽ سندس سربراهيءَ کي لوڏو ڪونه هو، ته هڪدم ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي حمايت ڪرڻ لڳو ۽ ڪندو رهي ٿو، ”سنڌ“ جو هڪ نئون اڀرندڙ سرمايه دار، جنهن وٽ سياسي طور پڻ هر قسم جا ڪافي ذريعا ۽ وسيلو موجود آهن، ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي مخالفت ۾ سڀ کان اڳرو ان ڪري آهي، جو حيدرآباد ۾ ”سنڌ“ جي گاديءَ ٿيڻ جي صورت ۾ سندس ڪاروبار ۾ هر روز هڪ ٻن هزار رپين جي مزيد آمدنيءَ جا امڪان روشن ٿي سگهندا. هڪ نئين دور جو انقلابي ليڊر ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي مخالفت انهيءَ لاءِ ڪري رهيو آهي، جو انقلاب جي جنهن انتهائي اوچي پد تي هو رسيل آهي، اهو کيس ائين ٿو ٻڌائي ته ”ڪراچي اسان کي ماڻ مٺيءَ ۾ واپس ملي، سا راهه انقلاب جي نه آهي.“ ڪراچي اڳتي هلي اسان کي زوريءَ وٺي آهي ۽ زوريءَ وٺنداسون. ”ڪراچيءَ جي واپسيءَ جا ٻه مخالف اسان کي اهڙا به مليا، جن جي راه جو اسان کي وڏو احترام رهيو آهي، پر افسوس، جو ٻنهي ان باري ۾ ڪنهن به دليل ڏيڻ توڙي ٻڌڻ کان انڪار ڪيو.

ڪراچيءَ جي واپسيءَ جي مخالفت ۾، عام ماڻهن جي ٻڌڻ ۽ ٻڌائڻ لاءِ، جيڪي به دليل هيلٿائين اسان جي نظر مان گذريا آهن، تن جي جامع صورت

هيءَ آهي ته ”ڪراچيءَ وارا“ علم ۾، دولت ۾ ۽ سياسي سجاڳيءَ ۾ گهڻو اڳتي وڌيل آهن، تنهنڪري هو ملازمت جي ميدان ۾، صنعت ۽ تجارت جي دائري ۾ ۽ حڪومتي (سياسي) معاملات ۾ هميشه حاوي رهندا ۽ اسين انهن ڳالهين ۾ هميشه کانئن پوئتي هونداسين. هونئن به شهر ۽ بهراڙيءَ جي سلسلي ۾ هر هنڌ ۽ هميشه اها صورتحال موجود هوندي آهي. يعني شهر وارا بهراڙيءَ وارن کان علم، دولت ۽ سياسي سجاڳيءَ ۾ اڳا هوندا آهن (سنڌ ۾ خود حيدرآباد ۽ ٻين شهرن جي به اهائي حالت آهي). ۽ جيئن ٻين ملڪن جا ماڻهو پنهنجي ڪنهن وڏي شهر جي اهڙي اڳرائي ڏسي ان کي ڇڏي ڪين ڏيندا آهن، ۽ نه اسين ئي حيدرآباد جو اهڙو اڳتي قدم ڏسي ان کي ڇڏڻ لاءِ تيار ٿينداسون، تيئن ڪراچيءَ جي ماڻهن جي ترقي ۽ سجاڳي پڻ اسان لاءِ ان تان دستبردار ٿيڻ جو سبب نٿي ٿي سگهي. تنهن کان سواءِ اسان کي هيءَ به پوريءَ طرح ويچارڻ گهرجي ته آخر اهي ڪهڙا ”ڪراچيءَ وارا“ آهن، جن بابت اسان کي خوف رهڻ گهرجي ته اهي اسان تي حاوي ٿي ويندا، يا حاوي نه ٿيڻ گهرجن. سن 1961ع واريءَ آدمشماريءَ جا هڪڙا انگ اکر اسين مٿي ڏيئي آيا آهيون، جن ۾ اردو ڳالهائيندڙ 11 لک آهن. 21 لک 34 هزارن مان 11 لک. معنيٰ ته چڪي تائي 52% باقي ماڻهن مان، اٽڪل اڍائي لک سنڌين کان سواءِ، 1.25 لک بلوچ، هڪ لک کن پٺاڻ ۽ اڍائي لک کن پنجابي ۽ اڍائي لک کن گجراتي پڻ آهن؛ هيءَ به سڀني کي خبر آهي ته ٻين سڀني سان گڏ، ايوب جي حڪومت طرفان اردوءَ جي ڪلمر ڪلا پاسخاطريءَ ۽ خاص طرح ان دور جي تعليمي ڪميشن طرفان اردوءَ جي بي انتها پذيرائيءَ اردوءَ جي حڪمرانن جي حيثيت جي جيڪا هاڪ ۽ ڌاڪ ماڻهن جي دلين تي ويهاري ڇڏي هئي، ان کان متاثر ٿي، 1961ع جي آدمشماريءَ ۾ ڪراچيءَ جي ڪيترن ئي غير اردو ڳالهائيندڙ قبيالن، جماعتن ۽ فردن. مثلاً ٻاهران آيل بوهرن، ميمڻن، ڪوچن ۽ ٻين گجراتي ڳالهائيندڙن، جن مان ڪيترن جي ته مادري زبان ئي ڪڇي سنڌي ۽ ميمڻي سنڌي هئي. پاڻ کي اردو ڳالهائيندڙ ظاهر ڪيو هو. ايتري قدر، جو اڄ جيڪڏهن ڪنهن به سياسي يا ثقافتي شعور رکندڙ ”گجراتي ڳالهائيندڙ“ کان پڇيو ته ڇا، ڪراچيءَ ۾ اوهين 1961ع ۾ فقط اڍائي لک کن آدم هئا. ته هو نهايت تنديءَ وچان ان ڳالهه

کان انڪار ڪندو، ۽ وڌيڪ اوهان کي ٻڌائيندو ته اڄ به اسين ”گجراتي ڳالهائيندڙ“ (جن ۾ هو ڪڇي سنڌي ۽ ميمڻي سنڌي مادري زبان وارا به شامل ڪري ٿو، ڇو ته گجراتي آهي به ڳالهائين ٿا) ڪراچيءَ ۾ گهٽ ۾ گهٽ 10 لک کن آهيون. ۽ هو پوءِ اوهان کي نهايت خوداعتمادِيءَ سان ٻڌائيندو ته ڪراچيءَ ۾ اردو مادري زبان وارا نه 1961ع ۾ به نه هاڻي ئي شهر جي ڪل آدمي جي پيٽ ۾ ڪا اڪثريتي حيثيت رکڻ ٿا، خود ”سنڌ“ ۾ هي گجراتي ڳالهائيندڙ (ٻاهران آيل ٻوهر، ڪوڇا ۽ ميمڻ، جن مان ڪيترن جي مادري ٻولي، ميمڻي سنڌي ۽ ڪڇي سنڌي آهي) اڄ دعوا ڪن ٿا ته هو تقريباً 5 لک شمارجي سگهندا. هيءَ حقيقت شايد اسان جي ڪيترن ئي محب وطن ساٿين کي معلوم نه آهي، ته جهوناڳڙھ، ڪالياواڙ، ڪڇ ۽ بمبئيءَ ۾، ورهاڱي کان اڳ به ميمڻن جا ڪيترا قبيلو رهندا هئا، جيڪي پاڻ کي اتي به سنڌي سڏائيندا هئا، ۽ هو اڄ هتي ڪراچيءَ ۽ ”سنڌ“ ۾ هجرت ڪري اچڻ کان پوءِ به پاڻ کي ”سنڌي“ سڏائين ٿا، ۽ انهن جو تعداد تقريباً هڪ لک چيو وڃي ٿو. ڪراچيءَ ۾ هنن ۽ ٻين ميمڻي ۽ ڪڇي سنڌي ڳالهائيندڙ جماعتن جا نوجوان ليکڪ ۽ اديب وقت بوقت پنهنجي مادري ٻوليءَ ۾ اڄ به مشاعرا ۽ ناٽڪ منعقد ڪندا رهن ٿا. جيتوڻيڪ هو پنهنجي ادبي لکڻن کي گجراتي رسم الخط ۾ قلمبند ڪن ٿا، ليڪن سندن آهي لکڻيون اسان جي ۽ هنن جي مشترڪ مادري ٻوليءَ سنڌيءَ جي ادبي خزاني جا ئي جواهر پارا آهن. ڪراچيءَ جا هي 8 کان 10 لک ”گجراتي“ ڳالهائيندڙ (جن ۾ گهٽ ۾ گهٽ تن کان ڇئن لکن جي ته ميمڻي ۽ ڪڇي سنڌي مادري ٻولي آهي)، ڪراچيءَ جا 3 کان 4 لک پٺاڻ، ۽ 6 کان 8 لکن تائين اصلوڪا سنڌي بلوچ ۽ ٻيا مقامي ماڻهو اڄ به گڏجي، ڪراچيءَ جي تقريباً 30 کان 35 لکن جي آدمشماريءَ ۾ نه فقط اردو ڳالهائيندڙ مهاجرن کان بلڪه ساڻن جيڪڏهن پنجابي ڳالهائيندڙن کي گڏيو وڃي، ته انهن ٻنهي جي گڏيل تعداد کان به وڌيڪ آهن.

ڪراچيءَ جي آدمشماريءَ جي مٿين تقابلي صورتحال خيال ۾ رکندي، پوري ڀروسي سان چئي سگهجي ٿو ته ڪراچيءَ جي واپسيءَ سان ”ڪراچيءَ وارن“ جي سياسي برتريءَ ۽ بالادستيءَ واري ڳالهه، سياسي نقطي نگاهه کان،

ڪيڏي نه ڪمزور، منجهيل ۽ بي بنياد آهي!

ملازمتن جي معاملي ۾ البت ڳالهه کي ڪافي حد تائين وزن ڏيڻو چئجي سگهجي ٿو. صوبائي حڪومت جو بهرحال اهو هڪ منصبي فرض ٿيندو ته هن سلسلي ۾ ڪنهن به ڌر سان بي انصافي ٿيڻ نه ڏئي. ڪنهن جي حق تلفي نه ٿئي، هر ڪنهن سان انصاف ٿئي. ان لاءِ ٻئي درجي جي ملازمتن جي ڏهن يا پندرهن سالن کن لاءِ پهرئين درجي جي ملازمتن جي پنجن يا ڏهن کن سالن لاءِ، هر ڪنهن لاءِ حصي رسي مقرر ٿي سگهي ٿي، ٽئين ۽ چوٿين درجي جون ملازمتون ته هونئن ئي ضلعي ۽ ان کان به ننڍي مقامي دائري اندر محدود رهن ٿيون. ملازمتن جو مسئلو جيڪو ايتري ۽ آسانيءَ ۽ ايتريءَ خوش اسلوبيءَ سان حل ٿي سگهي ٿو، ان واسطي پنهنجي وطن جي هڪ قابل فخر حصي تان دستبردار ٿيڻ لاءِ تيار ٿي وڃڻ، ڪنهن به صورت ۾ ڏاهپ ۽ مردانگيءَ جي ڳالهه نٿي چئي سگهجي.

ڪراچيءَ ۾ غير معمولي حد تائين دولت گڏ ٿيل آهي، پر اها دولت نهايت ٿورن شخصن وٽ ڳاڙه ٿيل آهي. ڪراچيءَ جا عوام اهڙائي مفلس ۽ هٿين خالي آهن جهڙا ڪراچيءَ کان ٻاهر سنڌ ۾ آهن. دولت جي غير معمولي انبارن جا صاحب ڪجهه قدر ڪراچيءَ کان ٻاهر سنڌ ۾ به آهن. جڏهن دنيا جو هر پوئتي پيل ملڪ جديد صنعتي ميدان ۾ اڳتي وڌڻ لاءِ، ۽ خود اسان جو ملڪ پاڪستان به، ان مقصد لاءِ، آمريڪا، جرمني، انگلنڊ، فرانس، جپان ۽ دنيا جي ٻين سرمايي رکندڙ ڌارين ملڪن جا پئسا گهري وٺي ٿو ۽ پنهنجن ڪارخانن قائم ڪرڻ ۽ انهن کي هلائڻ لاءِ ان سرمايي جي سيڙپ پنهنجي سرزمين ۾ به نه فقط قبول ڪري ٿو، بلڪ ان لاءِ هر طرح سان واجهائيندو رهي ٿو، ته پوءِ ڇا، اسين ڪراچيءَ ۾ ميڙيل ۽ ڳاڙه ٿيل سرمايي کي سنڌ جي صنعتي ترقيءَ لاءِ استعمال ٿيڻ نه ڏيون. فقط انهيءَ لاءِ ته اهو ڪراچي جي ڏهن يا ويهن خاندانن وٽ ڳاڙه ٿيل آهي؟ دراصل اسان کي ته ان حقيقت تي وڌيڪ خوش ٿيڻ کپي ته سنڌ جي صنعتي ترقيءَ لاءِ جيترو سرمايو اسان کي گهربل ٿي سگهي ٿو، اهو خود اسان وٽ ئي موجود آهي، ۽ ان لاءِ اسان کي ڪنهن ڌارين ملڪ جي اڳيان هٿ تنگ ڪو ڪين پوندو.

ڪراچيءَ جي واپسي ڌارينءَ قوم يا ڪنهن خلاف هڪڙو نهايت ڪل

جهڙو ۽ ساڳئي وقت نهايت خسيس ۽ ڌڪارڻ جهڙو دليل هڪ هنڌ هيءُ به اسان کي لکيل ڏسڻ ۾ آيو ته ”ڪراچي ۽ جي صنعتي علائقن ۾ هميشه بي چينيءَ جو امڪان آهي، جنهن کي سنڀالڻ لاءِ مضبوط حڪومت ڪپندي. ڪراچي ۽ جي صنعتڪارن ۽ مزدورن جا اختلاف، شاگردن جا مسئلا، شاگردن، ۽ پيروزگار پڙهيلن جا مسئلا، بين الاقوامي بندر ۽ هوائي بندر هڻڻ ڪري ٻاهرين ملڪن جي آمدرفت (وغيره) صوبائي حڪومت لاءِ روز نوان چئلينج پيدا ڪندا ۽ صوبائي حڪومت ۾ استحڪام اچڻ ڏکيو ٿيندو....“ جنهن ذهن جي هيءُ سوچ ٿي سگهي ٿي، ان کان وڌيڪ سياسي ڊيڄرٽي ۾ ورتل ذهن، هارڪان اڳ هار کاڌل ذهن، ڪاهل، ڪمزور ۽ پنهنجي پاڻ کان نااميد ٿيل ذهن شايد ئي ٻيو ڪو ٻيو سگهي. اهڙو ذهن نهايت خطرناڪ به ٿي سگهي ٿو. اسان ۾ جيڪڏهن ڪو شخص اهڙي ذهن جو آهي، ته ان تي سواءِ تڙا ڪرڻ جي اڄ شايد اسين ٻيو ڪجهه ڪري به نه سگهون، پر اڄ به اهڙي بيمار ۽ پست ذهن کي ڪٿي اهو حق هرگز نٿو ملي سگهي ته پاڻ جهڙو سڄيءَ قوم کي به سمجهي ۽ ان کي به پاڻ وانگر ڊيڄرٽي جي مرض ۾ گرفتار ڪري ڇڏي.

شايد هيءُ انهيءَ ڊيڄرٽي ۾ ورتل ذهن جي ئي ڪيفيت آهي، جو اڄ ڪراچي ۽ جي واپسيءَ خلاف هيءُ به هڪ دليل پيش ڪيو وڃي ٿو، ته ”هي جو ڪراچي ۽ وارا، تقريباً سڀ جا سڀ، سنڌ سان گڏجڻ تي زور ڏيئي رهيا آهن، تنهن مان ته اسان جي حق ۾ سندن بد ارادا ثابت ٿا ٿين.“ هن دليل ۾ ڊيڄرٽي سان گڏ هڪ حد تائين نفرت ۽ بيگانگيءَ جو رنگ پڻ موجود ڏسجي ٿو. هڪٻئي کان خوف ۽ هڪٻئي کان نفرت، اهي هندستان جي برصغير جي سياست ۽ ورهاڱي کان پوءِ خود اسان جي پاڪستان جي سياست جا مخصوص رنگ بلڪه گهڻي حد تائين بنهه بنياد رهيا آهن. ۽ ڪنهن قدر اقليت ۽ اڪثريت جي سياسي ڪشمڪش ۾ اها صورتحال ناگزير پڻ آهي. پر ائين ته هروڀرو نٿو ٿي سگهي ته جنهن ۾ اقليت پنهنجو فائدو ڏسي ان ۾ اڪثريت جو نقصان ئي هوندو، يا جنهن ۾ اڪثريت جو فائدو ٿيندو هجي، ان ۾ اقليت لاءِ نقصان جي صورت کان سواءِ ٻي ڪا صورت ئي ممڪن نه هجي. اها ڳالهه اڪثريت ۽ اقليت جي هڪ فردن جي حالت ۾ ته صحيح ٿي به

سگهي ٿي، پر پنهي ڌرين جا مجموعي فائدا ۽ مجموعي نقصان به ته اڪثر حالتن ۾ ساڳيا آهن! ڪراچي ۽ جي واپسي ”ڪراچي وارن“ لاءِ ته برابر فائدي واري آهي ئي، پر ”سنڌ“ وارن لاءِ ان جو فائدو ڪو گهٽ نٿو چئي سگهجي، بلڪ عین مڪن آهي ته ان ۾ ”سنڌ وارن“ لاءِ هُنن کان به وڌيڪ فائدو موجود هجي!

اڄوڪي ۽ جديد دنيا ۾ انساني معاشري جي خوشحاليءَ، استحڪام ۽ پيشقدميءَ جو بنياد بلڪ ان جي ضمانت ”باهمي مفاد لاءِ گڏجي گذاري ڪرڻ“ ۾ ئي موجود تسليم ڪئي وڃي ٿي. جيڪڏهن ڪنهن معاشري ۾ اقليت يا اقليتون پنهنجي رضا خوشيءَ سان اڪثريت سان گڏجي رهڻ لاءِ تيار آهن (دراصل ڪراچي ۽ ۾ به اقليت جو مسئلو نه پر اقليتن جو مسئلو آهي)۔ ته ان ۾ نه فقط ڪو اعتراض نٿو ٿي سگهي، بلڪ اها هڪ بيحد مبارڪ صورت چئي سگهجي ٿي. سچ پچ ته اڪثريت ۽ اقليت جو ائين گڏجي گذارڻ جيڪڏهن بنهه ناممڪن ٿي پوي، ته انساني سماج هوند هر هنڌ ڇڪتاڻي ۽ جي فساد جي باهم ڇوڪوڙ جي پسر ٿي وڃي! صلح سانت سان رهندڙ اقليت يا اقليتون پنهنجن بنيادي حقن جو تحفظ اڪثريت کان گهرنديون آهن ۽ اهو انهن کي ملڻ ئي کپي؛ ساڳيءَ طرح ڪابه اڪثريت ڪنهن اقليت کي محض خوش ڪرڻ لاءِ يا خوش رکڻ لاءِ پنهنجن بنيادي حقن ۽ مراعتن کان دستبردار نٿي ٿي سگهي. ڪنهن سماج ۾ ڪڏهن اقليت ۽ اڪثريت جي هن ”گڏجي گذاري“ جي اهڙي صورت به موجود هوندي آهي، جو زندگيءَ جي هر ميدان ۾ اقليت ڪجهه اڳتي وڌيل هوندي آهي. پر اقليت شروع ۾ ڪيترو به کڻي اڳتي وڌيل هجي، اڪثريت آخرڪار اڳتي وڌي، پنهنجي مقام کي حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ٿي رهي ٿي. هن سلسلي ۾ اقليت جي بازي بهرحال هارائيندڙ بازي آهي ۽ اڪثريت جي بازي بهرحال ڪٽندڙ بازي رهي ٿي۔

ڪراچي ۽ جي واپسيءَ سان سنڌ جي سالميت بحال ٿئي ٿي. ڪراچي ۽ جي واپسيءَ سان سنڌ، پاڪستان جي نقشي تي ۽ دنيا جي نقشي تي، پنهنجي ۽ اصلي صورت ۾ ٻيهر نمودار ٿئي ٿي. ڪراچي ۽ جي واپسيءَ سان سنڌ جي سرزمين پنهنجي تاريخي منصب ۽ مقام کي ٻيهر حاصل ڪري ٿي، ۽ پاڪستان ۾ پنهنجن ٻين پاڙيسري صوبن ۽ برادرانه قومن سان ڪلهو ڪلهي

بر ڏيئي، باعزت ۽ پُر وقار جڳهه وٺي بيهي ٿي.

سنڌ جو ڪردار سندس صدين جي تاريخ ۾ اهو رهيو آهي ته جيڪي به قومون ۽ قبيلو، مذهب ۽ فرقا منجهس وسي ويا ۽ کيس پنهنجو گهر سمجهيائون، انهن سڀني کي ان پنهنجو بنايو ۽ پاڻ ۾ جذب ڪيو، ۽ سڀني جا فرق ۽ ويڇا مٽائي، انهن کي خالص محبت جي رنگ ۾ رنگي ۽ هڪٻئي ۾ ملائي بنهه هڪ ڪري ڇڏيو. سنڌ کي انهيءَ ڪري سڀيتائن جي ڪوٺاري (Crucible of cultures) يا ثقافتن جو بحر (Ocean of Cultures) چيو ويو آهي، جنهن ۾ جيڪي به الڳ الڳ نظريا ۽ فلسفا، مذهب ۽ ڌرم، تهذيبون ۽ سڀيتائون آيون، اهي سڀ پنهنجي پنهنجي آند ۽ آرڌائي وڃائي، خالص انسانيت جو روپ وٺي، سنڌ ۽ سنڌ جي رهواسين لاءِ رحمت جا سدا وهندڙ سرچشما ثابت ٿيون. اڄ جي نفرت ۽ عداوت سان ڀريل ۽ جنگ ۽ جدل ۾ ورتل دنيا لاءِ، جيڪو بني نوع انسان جي امن جو، ترقيءَ جو ۽ خوشحاليءَ جو پيغام، سنڌ پنهنجي صدين جي تاديسي ۽ سخت گير تاريخ ۾ پنهنجن سنتن ۽ شاعرن، عالمن ۽ درويشن کان سکيو آهي، اهو انساني محبت ۽ ڪائناتي وحدت جو پيغام سنڌ کي پهريائين پنهنجي سرزمين ۾ رهندڙ سڀني امن جي ڳولائو ۽ خير جي طلب رکندڙ سنڌ واسين کي ڏيڻو آهي. هڪ ڳالهين، ڪراچيءَ جي شهر جي حيثيت هونئن به هڪ قومي شهر هئڻ سان گڏوگڏ هڪ عالمي شهر جي پئي رهي آهي. اڄ جيڪڏهن ان ۾ اسان سنڌين سان گڏ آڙڌ، پنجابي، پختون، بلوچ، مڪراني، بروهي، گجراتي، ڪڇي سنڌي ۽ ميمڻي سنڌي ڳالهائيندڙ، بنگالي، ڪشميري، انگريزي ڳالهائيندڙ ڪوٽاڻي ۽ ٻين انيڪ ٻولين ۽ سڀيتائن جا ماڻهو رهن ٿا، ته اها ڪراچيءَ لاءِ يا اسان لاءِ ڪا نئين ڳالهه نه آهي. هندو سنڌين جا جيڪڏهن ڏيڍ لک يا ٻه لک ڪراچيءَ مان ويا آهن ته انهن جي جاءِ تي اڄ تي، ساڍا ٽي لک ڪڇي ۽ ڪاٺياواڙي ميمڻ سنڌي ان ۾ اچي آباد ٿيا آهن، انهيءَ ڪري، جيئن ۽ جيتري ڪراچيءَ جي ضرورت سنڌ کي اڳي هئي، اهڙي ۽ ان کان به وڌيڪ اڄ کيس ان جي ضرورت آهي. ڪراچيءَ جي گڏجڻ سان ئي سنڌ دنيا ۾ انساني امن، انساني محبت ۽ انساني وحدت جي هڪ مثالي سرزمين جو ڪردار ادا ڪري سگهندي ۽ انساني تاريخ ۾ پنهنجي انهيءَ

مخصوص ۽ منصبِي فرض جي ادا ڪرڻ جو پاڻ کي اهل ثابت ڪري سگهندي. ڪراچيءَ جي دستبرداريءَ جون ڳالهيون ڪرڻ وارا جڏهن ڪو دليل يا دليل جو جواب ڏيئي نه سگهندا آهن، تڏهن اسان کي ڪراچيءَ جي سلسلي ۾ ”جذباتي“ چئي چڻ ڪرائڻ جي ڪوشش ڪندا آهن. مٿن ويچارڻ ڏانهن ۽ ڏاهپ جي علمبردارن کي ڪير سمجهائي ته حق ۽ انصاف جي قائل ڪرڻ توڙي حاصل ڪرڻ لاءِ جذبات جو تحرڪ ۾ اچڻ نه رڳو فطرت جي تقاضا آهي، پر عين ضروري پڻ آهي. تنهن کان سواءِ، سندن دل ۾ جو خوف آهي ته ”ڪراچيءَ وارا“ مٿن حاوي ٿي ويندا- اها خوف جي ڪيفيت به ته هڪ جذباتي ڪيفيت آهي! ان سان گڏ کين ياد رکڻ گهرجي ته وطن جي حب جو جذبوي هر قسم جي ٻئي جذبي کان وڌيڪ عظيم، وڌيڪ مقدس ۽ وڌيڪ انسان جي شرف ۽ شان جي ڀر ۾ رکڻ وارو جذبو مڃيو ويو آهي. سنڌ جي سالميت جي بحاليءَ لاءِ جذبات ۾ اچڻ، هر صورت ۾ وڌيڪ سٺي ڳالهه آهي، ان کان جو سنڌ کي ٽڪرا ڪري ان جي هڪ ٽڪر کي ائين ٻين جي آڏو اڇلائي ڇڏجي ڄڻ اهو پنهنجي وطن جو ڪو حصو ٿي نه هو! خدانخواستہ، ائين ٿئي ۽ اسين مجبور هجڻ ۽ ائين ان کي ڇڏڻدي ڏسندا رهون ۽ اسان جي اکين مان رت جا ڳوڙها نه ڳڙن- اهڙي بي حس ۽ جذبات کان خالي دل، جيڪا نفس جي چار ۾ ورتل هڪ حيوان جي دل ٿي سگهي ٿي، شال اسان جي اها دل نه هجي! شال اسان جا جذبا پنهنجي مادر وطن جي حفاظت لاءِ ۽ ان جي سک ۽ سالميت جي قائل رکڻ لاءِ هميشه زنده رهن ۽ هر گهڙيءَ جاڳندا، اڀرندا ۽ وڌندا رهن! آمين! سنڌ دائر رهي، سنڌ سالر رهي- اها ئي سنڌ جي هر محب وطن جي خواهش ٿي سگهي ٿي ۽ دعا ٿي سگهي ٿي. ۽ اهو ئي اسان جي موت ۽ زندگيءَ جو مقصد ٿي سگهي ٿو.

(حيدرآباد، سنڌ، 1969ع)

آسماني بادشاهت، هيٺ ڌرتيءَ تي، هن دنيا ۾

مسيح عليه السلام جو قول آهي ته ”آسماني بادشاهت جي ڪنجي ٻارن جي هٿ ۾ آهي.“ پنهنجي دور جي مذهبي پيشوائن کي مخاطب ٿيندي، هن چيو، ”اوهين ماڻهن کي آسماني بادشاهت ڏانهن وڃڻ کان روڪيو ٿا، ۽ نه پاڻ ئي ان ۾ داخل ٿا ٿيو.“

مسيح جي نظر ۾ ”آسماني بادشاهت“ ڪهڙي هئي؟ ان جي ڪنجي ڇا هئي ۽ اها ٻارن جي هٿ ۾ ڪيئن هئي؟ مذهبي پيشوائن ماڻهن کي اوڏانهن وڃڻ کان ڪيئن ٿي روڪيو، ۽ هو پاڻ ان ۾ ڇو نٿي داخل ٿي سگهيا؟ مسيح چيو ٿي ته هو هن دنيا ۾ آسماني بادشاهت قائم ڪرڻ ٿو چاهي، ۽ جڏهن ۲۲ سالن جي ننڍيءَ عمر ۾ ئي ديني پيشوائن ۽ دنياڻي حاڪمن، جيڪي انهن جا آقا هئا، هن کي صليب تي چاڙهي شهيد ٿي ڪيو، ۽ ان لاءِ کيس ڪلهي تي صليب کڻائي، جلوس جي شڪل ۾ مڦٽل ڏانهن وٺي ٿي ويا، تڏهن سندس مٿي تي هٿن ڪنڊن جو تاج پهرايو هو، ۽ سڄي واٽ مٿس چٿرون ڪندا ٿي ويا ته ”اهو آهي تنهنجي آسماني بادشاهت جو تاج، جنهن جو تون بادشاه ٿي بڻئينا“

تاريخ جي هيءَ ٿوس حقيقت آهي ته انساني سماجن جون سڀ تحريڪون - ديني توڙي دنيوي پوءِ ڪيتري قدر به ڏسڻ ۾ اچي الڳ الڳ يا گڏيل سڏيل اچن - هتي هن دنيا ۾، انساني سماجي زندگيءَ جي اصلاح ۽ انقلاب جون تحريڪون هيون. جهيڙو يا ٽڪر ظالم ۽ مظلوم جي وچ ۾ هو، سڄي ڪوشش ۽ جدوجهد ظلم کان چوٽڪاري حاصل ڪرڻ جي هئي. نمرا، موقف ۽ نظريا ڪهڙا به هئا، ڪٿان جا به هئا، ڪنهن جا به هئا، پر انهن سڀني جي پٺيان ۽ انهن جي آڙ ۾ پڌري پٺ يا ليڪ ۾، سماجي طرح جيڪا ڳالهه ٺهري رهي هئي، يا جيڪو مسئلو حل ٿي رهيو هو يا ان جي حل جو رستو صاف ٿي رهيو هو، سو هو حاڪم گروھ ۽ محڪوم گروھ، ظالم

طبعي ۽ مظلوم طبقي، ڏاڍي قوم ۽ هيٺي قوم جو فرق ۽ تضاد - گويا، سڄي ڪشمڪش ۽ ويڙهه هتي هن دنيا ۾ انساني مفادن جي وچ ۾ هئي؛ ۽ ڇاڪاڻ ته ڏاڍا ٽي پيٽل مفادي يا ظلمي نظام پوءِ به ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ دنيا ۾ موجود رهندو ٿي آيو (ايتري قدر، جو چيو ويو ته "ظلم قائم آهي، پر ظالم قائم ڪونهي" - يعني ظالم گروه، ظالم طبقو، ظالم قوم مڃجي به ٿي، پر ظلم ۽ ڏاڍا جو نظام ڪنهن نه ڪنهن حد اندر قائم ٿي رهي ٿو - "بديءَ ۽ نيڪيءَ جي وچ ۾ هڪ گهڙيءَ جو صلح به ٿيڻو نه آهي") - انهيءَ ڪري دنيا ۾ بادشاهت جو نالو ئي ظلم ۽ ڏاڍا جو نظام پئجي ويو، ۽ ان جي جاءِ تي هيشن ۽ مظلومن جي دلي امنگ واري نظام يا عدل ۽ انصاف واريءَ بادشاهت کي جنهن جو تصور هو پنهنجي خيال ۾ آڻي ٿي سگهيا، "آسماني بادشاهت" چيو ويو - "آسماني" انهيءَ ڪري، جو زمين تي يا هن دنيا ۾ نه اها موجود ٿي ڏني ۽ نه هتي هيٺ ان جي موجود ٿيڻ جي ڪا اميد ئي ٿي ٿي سگهي. ائين هتان جي دڪان تنگ ٿي، جيڪو گهڻي قدر انسان کي انسان هٿان مليو ٿي، بلڪه هتان جي وڏي ۾ وڏي دڪان يعني موت کان لرزجي، انسانن موت کان محفوظ ۽ سگ جي حياتيءَ جو تصور ٻيءَ دنيا، يعني هيٺ زمين جي پيٽ ۾ آسماني دنيا، مٿين (اعليٰ) دنيا، ڏانهن منتقل ڪيو. حضرت عيسيٰ مسيح عليه السلام ان ئي "آسماني بادشاهت" جو ذڪر ٿي ڪيو - (انفرادي توڙي اجتماعي طور) آزاد، سڪي، سٺي ۽ "بي موت" يا "دائمي" حياتيءَ جو، جيڪا هن هتي هيٺ هن زمين تي، هن دنيا ۾ قائم ڪرڻ ٿي گهري. ان آسماني يعني عدل، نيڪيءَ ۽ مسرت جي سدا قائم بادشاهت جي ٺهڻ جي آڏو، مسيح جي چوڻ موجب، خاص طرح مذهبي پيشوا رنڊڪ بڻيل هئا - هڪڙيءَ انهيءَ صورت ۾، جو هنن ان "بادشاهت" کي هيٺ زمين تي قائم ٿيڻ ممڪن ٿي ٿئي ڄاتو، ۽ پوءِ ته هنن پنهنجي ان آسماني يعني آخروي زندگيءَ جي بادشاهت جو پاڻ کي ڪنجي بردار ٿي سمجهيو، ۽ ان لاءِ ماڻهن کان هنن عقل ۽ عمل (انقلابي عمل، يعني هن دنيا ۾ پنهنجي مجبور ۽ محروم حالت کي بدلائڻ واري عمل) جي نه، پر فقط اندي، بلڪ پختي اندي، ايمان جي تقاضا ٿي ڪئي. ان جي اها معنيٰ به ڪانهي ته هر مذهب يا ڪنهن به مذهب، خاص طرح پنهنجي ابتدائي يا اڀرندڙ دور ۾ ائين ٿي چاهيو، پر

پنهنجي بيلل ۽ اقتداري دور ۾ جڏهن سماج جي حاڪم ۽ ملڪيتي گروه يا طبقي پنهنجا مستقل مالي مفاد ان سان وابسته ٿي سمجهيا، تڏهن هر مذهب لازمي طرح ائين ٿي چاهيو - ڪم از ڪم ان حالت ۾ هر مذهب جي پيشواڻي گروه ۽ ان مان فائدي وٺندڙ سماجي استحصالِي طبقي ضرور ائين چاهيو ٿي - يعني هيءَ ته ماڻهو عقل کان ڪم نه وٺن، "ايمان" تي پختا رهن، ۽ جيئري فقط واعدي ڪيل آخروي زندگيءَ ۾ پنهنجي پنهنجي انفرادي باريابيءَ، فرحت ۽ عيش ڪوشيءَ لاءِ عمل ڪن - ۽ عمل وري ڪهڙو؟ مظلوم ۽ پورهيت پنهنجي حالت تي صبر ۽ شڪر ڪن، ديانتداريءَ سان پورهيو ڪن، وفادار ۽ نمڪ حلال رهن، (ماڻهن ۽ ملڪيت جي) مالڪن جي ملڪيت جا بد خواه ۽ تاڪو نه ٿين، ڪفر ۽ فساد يعني حاڪمن ۽ انهن جي حاڪمانه حيثيت کان انڪار ۽ ان جي مقابلي يا ان جي خلاف جدوجهد کان پاسو ڪن، ۽ سڀ جي ڌڻيءَ، جنهن شاهوڪار کي شاهوڪار ۽ غريب کي غريب، ڏاڍي کي ڏاڍو ۽ هيٺي کي هيٺو بڻايو هو، تنهن جي بندگي ڪن. ۽ ڏاڍا ۽ شاهوڪار، جيڪي ظالم آهن ۽ حڪمران آهن، اهي ڇا ڪن؟ اهي قياس ڪن، خير خيرات ڪن، انصاف ڪن ۽ اهي به سڀ جي ڌڻيءَ جي "بندگي" ڪن. پوئينءَ ڳالهه يعني ڌڻيءَ جي بندگيءَ جي سلسلي ۾، ٻيئي ڌريون برابر آهن، ۽ اها گهڻي قدر سندن پنهنجي مرضيءَ تي ڇڏيل آهي، جيتوڻيڪ ان ۾ به شاهوڪارن ۽ ڏاڍن جي ڌر نسبتاً وڌيڪ اختيار واري ۽ آزاد رهي ٿي. ٻئي عمل ۾ ته هيءَ ڌر پوري آزاد ۽ مڪمل طور پنهنجي مرضيءَ جي مالڪ آهي - يعني قياس ڪن نه ڪن، خير خيرات، صدقو ۽ سخاوت ڪن نه ڪن، عدل ۽ انصاف ڪن نه ڪن، ڪير هتي هن دنيا ۾ هُئڻ کي ڪجهه چوڻ يا ڪرڻ وارو ڪونهي - اخلاقاً ته بلڪل نه (۽ جي ڪو ڪچي ته "ڪفر ٿو ڪري") ۽ "فسادي آهي!" (غيره)، پر قانوناً به، عملي طرح، گهڻي قدر ڪجهه نه. هان، هيٺيءَ، غريب ۽ مظلوم ڌر لاءِ تجويز ڪيل عمل ۾ انهن کان ڪا ڪوتاهي ٿئي ته ان لاءِ ٻيءَ ڌر جا مٿن موچڙا پُسيا رکيا آهن - ڪن ڪا سيناتاني، ته موچڙي جو مٿن زيپٽ، بڪ ۽ بيروزگاريءَ جو آڪيڙو، قانون ۽ ان جا رکوال، ڪورٽون، جيل، ڳوڙها آئيندڙ گُٽسون، لائي چارجون، گوليون وغيره سڀ انهن لاءِ مذهبي پيشوا، جيڪي پنهنجي سچائيءَ جي سند پهچ کان ٻاهر

اوپي پڌ جي ٻڌائين ٿا، تن جي تعليم بس اها آهي - يعني اُن جي ذريعي هن زمين تي مسيح جي آسماني بادشاهت جو قائل ٿيڻ ممڪن ڪونهي. وڌ ۾ وڌ ته ٻه ان سان موجود حالت جيئن آهي تيئن موجود رهي سگهي ٿي. انهيءَ ڪري ئي هن مذهبي پيشوائن کي مخاطب ٿيندي چيو ته ”اوهين ماڻهن کي آسماني بادشاهت ڏانهن وڃڻ کان روڪيو ٿا، جيڪا آءٌ هن دنيا ۾ قائم ڪرڻ چاهيان ٿو، ۽ نه پاڻ ئي اُن ۾ داخل ٿا ٿيو!“

ڌرتيءَ تي هن ”آسماني بادشاهت“ جي ڪنجي ٻارن جي هٿ ۾ ڪيئن آهي؟ اها ڪنجي ڪهڙي آهي؟ ان سلسلي ۾ مسيح جي جنم، مسيح جي تعليم ۽ مسيح جي پنهنجي تاحيات جدوجهد مان اسين گهڻو ڪجهه سمجهي سگهون ٿا ۽ سڳي سگهون ٿا. خاص طرح مسيح بابت ان سلسلي جون ٻه ڳالهيون ٻڌڻ ۽ سمجهڻ لائق آهن:

(۱)

گهڻا گهڻا ڏينهن اڳي، ناصره نالي هڪڙي ننڍڙي ڳوٺ ۾ مريم جي نانءُ سان هڪڙي نينگري رهندي هئي. اتان جا سڀ ماڻهو هن کي سڃاڻندا هئا ۽ هن کي پڙيندا هئا، ڇاڪاڻ ته هو سڌائين انهن جي ڏک جون ڳالهيون ڪن ڏيئي ٻڌندي هئي ۽ انهن جي سهائتا ڪندي هئي.

هو پنهنجي ماءُ پيءُ وٽ رهندي هئي، پاڙي جي ٻارن سان کيڏندي هئي. هو پنهنجن سڀني ۽ ويچارن ۾ گر رهندي هئي، ۽ ڪڏهن ڪڏهن چاهيندي هئي ته جو ڪجهه هن ڏٺو ٿي يا ٻڌو ٿي، اُن سڀ تي پنهنجي منهن ويهي ڪجهه سوچي.

ڪڏهن ڪڏهن مريم پنهنجي ماءُ پيءُ کي ڏاڍي ڏک ڀرئي لهجي ۾ سندن اڳين سڪين ۽ سوييواڻ ڏينهن بابت ڳالهائيندي ٻڌندي هئي. هن جو پيءُ چونڌو هو، ”اسين هاڻي آبائو ماڻهو نه آهيون. ٻيا ماڻهو اسان تي راڄ ڪن ٿا.“

”ڪير اسان تي راڄ ڪن ٿا؟“

”رومن لوڪ“، هن جي پيءُ ورائيو. ”هو هتي پنهنجن ڪٽڪن سان چڙهائي ڪري آيا. هو اسان جي رستن تان ڏڄندا هليا. هنن اسان جو ملڪ اسان کان ڪسي ورتو، ۽ چيائون ”هاڻي هيءُ اوهان جو نه پر اسان جي روم

جو ملڪ آهي.

"سڀ ڇوڪرا ۽ ڇوڪريون چون ٿيون ته روم سڄي دنيا فتح ڪئي آهي." مرير چيو. "اهڙو ڪو ماڻهو ئي ڪونهي، جو اسان کي انهن کان بچائي ۽ اسان کي وري آبائي قوم بڻائي؟"

"هاڻو- هڪڙو اهڙو ماڻهو آهي، جو اسان کي بچائيندو ۽ اسان جو وڏي ڀر وڏو بادشاهه بڻبو." هن جي ماءُ چيو. "پر مان چئي نٿي سگهان ته اهو ڪير ماڻهو ٿي سگهي ٿو؟"

"مٺي امڙ- ڪيئن ٿي تون چوين ته اسان وٽ اسان جو هڪڙو وڏو بچائيندڙ ايندو؟" ننڍڙي ۽ نينگري ۽ پڇيو.

"ڇاڪاڻ ته خدا جو اسان سان واعدو ٿيل آهي،" هن جي ماءُ چيو. "۽ خدا جو ڪيل واعدو سدائين پورو ٿيندو آهي. مان توکي پڙهي ٿي ٻڌايان ته اسان جي اڳئين جڳ جا وڏڙا هن حيرت ڀر وڃهندڙ بادشاهه لاءِ ڇا چئي ويا آهن."

پوءِ ننڍڙي ۽ نينگر ماءُ جي واتان ٻڌو ته هڪ ڏينهن خدا اسرائيل جي ملڪ ۾، جتي مرير رهي ٿي، هڪڙو بادشاهه موڪليندو، جيڪو سندن وڏي بادشاهه دائود کان به وڏو بادشاهه هوندو، ۽ وٽن جيڪي به بادشاهه آيا هئا، تن سڀني کان اهو وڏو بادشاهه هوندو، بلڪ زمين تي جيڪي به بادشاهه آيا هئا تن سڀني کان اهو سندن بادشاهه وڏو بادشاهه ٿيندو.

"امڙ- مان چاهيان ٿي ته اهو بادشاهه اسان وٽ ترٿو اچي؟" مرير چيو. "پوءِ مان به هن کي ڏسنديس."

هن جي ماءُ ٿڌو ساهه کنيو. "ڪنهن کي خبر؟" هن چيو. "هي ڏينهن اسان لاءِ سختيءَ جا ڏينهن آهن. مون کي پڪ آهي ته خدا جي واعدو پوري ٿيڻ جي گهڙي ويجهي آهي، ۽ ترٿو اسان جو بادشاهه اسان جي بچائڻ لاءِ اسان وٽ ايندو."

"ڪهڙي نه عجيب هيءُ سوچڻ جي ڳالهه آهي ته سڀ وڏا بادشاهه پهريائين ننڍڙا بالڪ ٿي ٿا اچن؟" مرير چيو. "آڏ پائيان ٿي ته هو ڪنهن سهڻي محل ۾ چمهندو، ۽ هو هن کي ڏاڍي سهڻي ڳاڙهي پينگهي ۾ لوڏيندا ۽ هن جا ڪپڙا گلن جي پنڪڙين جهڙا نرم هوندا ۽ هن جي ماءُ به هڪ وڏي

شهبزادي هوندي.

هن جي ماءُ پنهنجي ننڍڙي گهر جي چوڌاري ڏٺو، جيڪو ٽڪرين جي وچ ۾ اڏيل هو، ۽ جتي هن جو ڪٽنب رهندو هو. ”اسين اڄ مسڪين آهيون،“ هن چيو، ”پر توکي ڄاڻ آهي، مريم، ته ڪن ڏينهن اسان جو ڪٽنب به دائود جي شاهي ڪٽنب سان ڳنڍيل هوندو هو.“

”ته پوءِ دائود بادشاهه منهنجو تڙ- تڙ- تڙ- گهڻو تڙ- تڙ- ڏاڏو هو!“

مريم اچرچ وڇان پڇيو.

هن جي ماءُ ڪنڌ ڌوڻيو. ”هاڻو، پر اها ڳالهه گهڻي گهڻي اڳ جي آهي. تون ڳوٺ جي واڍي يوسف کي ته سڃاڻين ٿي؟ ان جو ڪٽنب به ڪن ڏينهن دائود جي ڪٽنب سان ڳنڍيل هو. هن کان تون پڇندين ته هو به توکي ٻڌائيندو.“

مريم انهيءَ بادشاهه بابت ڏاڍو گهڻو سوچيو، جنهن جو واعدو خدا سندس قوم سان ڪيو هو. هن جي دل ٿي چاهيو ته اهو جلد اچي. ”شل مان هن کي ڏسي سگهان.“ هن سوچيو، ”جيڪڏهن مان شهبزادي آهيان ته مان به هن جي ماءُ ٿي سگهان ٿي! ۽ اها ڳالهه ڪهڙي نه من مهشي ٿيندي! پوءِ ته مان هن کي تپائينديس ڪڏائينديس ۽ هن جي پالنا ڪنديس. مان هاڻي يوسف کان پڇنديس ته هن به هن بابت ٻڌو آهي!“

يوسف واڍو هو ۽ ساڳئي ڳوٺ ۾ مريم جي گهر کان ٿورو ئي پري رهندو هو. هو مريم کي چڱيءَ پر سڃاڻيندو هو ۽ هن لاءِ گهڻي اڪئڊ هوندي هيس. جڏهن هو ڪيس گڏبي هئي، ته هو هن سان بيهي ڳالهائيندو هو. هن کي به ان بادشاهه جي ڄاڻ هئي، جنهن جو ساڻن واعدو ٿيل هو.

”ڪنهن ڏينهن ته هو ايندو!“ ڪاٺ کي رندو هڻندي، مريم کي هن چيو. ”خدا جو اهو واعدو آهي. سچ پچ ته هيءُ ئي پورو وقت آهي هن جي اچڻ جو، جڏهن رومن قوم اسان تي ايڏا ظلم ڪري رهي آهي ۽ اسين ايڏا ماريل ۽ ڏکويل آهيون. هڪڙي ڏينهن هو ضرور ڇاپندو، مريم، ۽ اهو اسرائيل جي قوم لاءِ ڪهڙو نه معجزو جهڙو ڏينهن ٿيندو!“

(۲)

مسيح سدائين ٻارن کي پيار ڪندو هو، ۽ ٻار به هن کي پيار ڪندا هئا.

هن تي خبر هئي ته هو ڪٿي ڪٿي به هوندو. ته به هنن جي ضرور آجيان ڪندو، ۽ هنن کي سندس آکاڻيون ڏاڍيون وڻنديون هيون. جيڪي هو کين ٻڌائيندو هو.

هڪڙي ڏينهن جڏهن مسيح ماڻهن سان ڳالهائي رهيو هو، تڏهن ڪن ماڻهن ۽ پيٽرن، جن کي ننڍا ٻار هئا، تن سوچيو ته انهن کي وٺي مسيح وٽ وڃون ته هو انهن کي دعا ڪري ۽ انهن جي مٿي تي پنهنجي ڏاهپ ۽ نيڪيءَ جو هٿ رکي.

پوءِ هنن پنهنجن ننڍڙن ٻارن کي سڏي گڏ ڪيو، ڪن کي ٻانهن تي کنيائون ۽ ڪي سندن پاسن کان ڊوڙندا هليا، ۽ ائين هو مسيح کي ڳولڻ لاءِ نڪتا. مسيح جي ساٿين هنن کي ٻارن سان ايندي ڏٺو. ماڻهن مان هڪ وڏي ساڻن ڏاڍي اتساه سان ڳالهائيو: ”اسين پنهنجا ٻار مسيح وٽ وٺي آيا آهيون. هو هنن کي رڳو دعا ڪندو، ته هنن جي دنيا بدلجي ويندي. هو نيڪ بڻبا ۽ هنن جي دل ۾ ڪهل پيدا ٿيندي. هو پاڻ اهڙو مٿيا وارو آهي.“

”هو ڪم ۾ آهي،“ هڪڙي ساٿيءَ ڪجهه رڳي منهن سان چيو. ”هو اوهان کي هينئر ملي نه سگهندو!“

”هو گهڻن ماڻهن سان ڳالهائي رهيو آهي،“ ٻئي ساٿيءَ چيو. ”هيءَ ڪا مهل آهي، جو ٻار هنن کي ڪڪ ڪڪ ڪن! هينئر وڃو، ٿورو زڪي، پوءِ موٽي اچجو!“ ماڻهن ۽ پيٽرن جا منهن لهي ويا. هو پٺ ورائي، وڃڻ لڳا. پر مسيح پري کان هنن جا لٿل منهن ڏسي ورتا، ۽ هن پنهنجن ساٿين کي سڏ ڪري چيو:

”انهن کي مون ڏانهن وٺي اچو! ٻارن کي مون ڏانهن اچڻ کان نه روڪيو. اهي منهنجي بادشاهت جا واسي آهن، جيئن اوهين آهيو— ۽، سچ پچ به ته، جيسين اوهان وٽ ٻار جي دل جهڙي ڪشادي دل نه آهي، تيسين اوهين منهنجي بادشاهت ۾ داخل ٿي نٿا سگهو!“

پوءِ ماڻهن ۽ پيٽرن، خوشيءَ ۾ ڀرجي، پنهنجا ٻار هنن وٽ وٺي آيا، ۽ هنن انهن کي هڪ هڪ ڪري پنهنجي ٻانهن ۾ کنيو، ۽ هنن کي دعا ڪيائين ۽ پيار ڪيائين. ۽ ائين پوءِ، اتساه ۽ خوشيءَ ۾ ڀرجي، هو موٽي ويا. *

(The Children is Life of Christ" by Erid Blyton) "تان

ورتل پهرين ڳالهه ۽ ستيهين ڳالهه

مسيح به ٻار هو. ٻار جي حيثيت ۾ هن جي ڄمڻ جو انتظار ٿيو هو. اسرائيل جي قوم لاءِ هو خدا جو، قدرت جو، مستقبل جو واعدو هو. هن جي قوم غلام هئي، ۽ ان ڪري هو خود پنهنجي نظر ۾ گهٽ هئا ۽ هيٺا هئا. هو مارييل ۽ ڏکويل هئا. ظالم رومن لوڪ هن جي ملڪ کي روم جو ملڪ سمجهندا هئا، ۽ ان جي رستن تان فرعون بڻيا، ڏڄندا ويندا هئا. مسيح جي هٿ ۾ پنهنجي قوم جي آزاد ۽ آبائيتي، محفوظ ۽ خوشحال مستقبل جي ڪنجي هئي. اعليٰ مقصد جي خواب ۽ ان لاءِ اٽل ۽ اڪت جدوجهد جي ڪنجي. جيڪا هڪ نسل، ويندي ويندي، پوري ڪرڻ لاءِ ٻئي نسل جي هٿ ۾ ڇڏي ويندو آهي، ۽ ائين ان قوم کي لاڳيتي ۽ دائمي حياتي ملندي آهي. مسيح پنهنجي "آسماني بادشاهت"، يعني آزاد، پُر امن ۽ خوشحال سماج، پنهنجي مسڪين ۽ مظلوم قوم لاءِ ۽ ان جي مدد سان هيٺ زمين تي قائم ڪرڻ ٿي گهريو. ۽ ان لاءِ هن ڪنڊن جو تاج پهريو ۽ پنهنجي صليب پاڻ ئي ڪلھن تي ڪٽي، چوٽه انساني آزاديءَ جي جدوجهد ۾ ائين ئي ٿيندو آهي. هن جي مخالفت ۾، خود سندس قوم جي مفادپرست مذهبي پيشوائيت دنيوي اقتدار سان ملٽ ۾ هئي، ۽ ٻنهي گڏجي هن جي نئين "مذهب" جو مقابلو ڪيو، ڇاڪاڻ ته اهو سندن پراڻي ٿي ويل مفادي ۽ اقتدار پرست مذهب جو انڪاري ۽ ان لاءِ ۽ ان سان گڏ خود سندن وجود لاءِ خطرو هو.

مسيح جي ناني، نانيءَ ۽ ماءُ، ۽ هن جي سڀني ماڻهن يعني هن جي قوم جي وڏن، پنهنجي ماضيءَ ۽ پنهنجي حال تي نظر وجهندي، پنهنجي بچاءَ جي اميد پنهنجي آئندو نسل ۾ ٿي رکي، ۽ انهيءَ ڪري هن "مسيح" جي ڄمڻ جو انتظار ٿي ڪيو، ۽ ان لاءِ هن پنهنجي تاريخ مان سبق ٿي ورتا ۽ اٽساهه ٿي حاصل ڪيو. مسيح پاڻ به پنهنجي "آسماني بادشاهت" لاءِ پنهنجي قوم جي ٻارن، يعني ان جي نئين نسل، کي پاڻ ڏانهن ٿي سڏيو، چوٽه هن به انهن جي هٿ ۾ ان جي ڪنجي ٿي ڏني ۽ انهن کي ان جو واسي ٿي سمجهيائين، ۽ پنهنجي همعصر مفادي ۽ اقتدار پسند مذهبي پيشوائن، ملن ۽ مشائخن، اميرن ڪبيرن ۽ شاهوڪارن کي وڏي واڪ چئي ٿي ڏنائين؛ "اوهين ماڻهن کي آسماني بادشاهت ڏانهن وڃڻ کان روڪيو ٿا، ۽ نه پاڻ ئي ان ۾ داخل ٿا

ٿيو: اوهين مفادي ۽ منافق، غرض جا بند اڃا تنگ دل آهيو. ”پنهنجن ساٿين کي چيائين، ”ٻارن کي مون ڏانهن وٺي اچو! ٻارن کي مون ڏانهن اچڻ کان نه روڪيو! ٻار ٺي منهنجي آسماني بادشاهت جا واسي آهن- جيئن اوهين آهيو. سچ پچ ته جيسين اوهان وٽ ٻار جي دل جهڙي صاف ۽ ڪشادي دل نه آهي، تيسين اوهين، منهنجا ساٿي به، منهنجي بادشاهت ۾ داخل ٿي نٿا سگهيا.“

هر مظلوم ۽ محڪوم قوم پنهنجي مسيح جي انتظار ۾ هوندي آهي- ۽ پنهنجي نجات لاءِ ۽ بهتريءَ لاءِ ان جي اميد سدائين پنهنجي اولاد ۾ هوندي آهي. هر انساني سماج ۾ نئين نسل ۽ تاريخ جو هيءُ سنڌ لازمي ۽ اتوٿ ٿئي ٿو. سنڌي سماج جا به پنهنجا مسيح آهن. سنڌي سماج به ماريل ۽ ڏڪريل سماج آهي. سنڌي سماج سان به خدا جو، تاريخ جو، مستقبل جو واعدو آهي. سنڌي سماج جي به تاريخ آهي- ان جي سک ۽ سوييا جي تاريخ. ان جي ڏک ۽ ناڪاميءَ جي تاريخ. سنڌي سماج به پنهنجي تاريخ مان سبق سکي سگهي ٿو ۽ اتساه حاصل ڪري سگهي ٿو. سنڌي سماج جا پيٽر ۽ مائرون، نانا ۽ نانيون، ڏاڏا ۽ ڏاڏيون به پنهنجن دودن ۽ دولهه درياخانن، ڪنهن ميان آدم شاه، ڪنهن ميان دين محمد، ڪنهن مخدوم بلاول، ڪنهن صوفي شاه عنايت، پنهنجن ڪن هوشن ۽ هيمن، پنهنجن ڪن ڄاتل ۽ اڻ ڄاتل شهيدن، سورمن ۽ سروچن جو انتظار ڪري سگهن ٿيون. اسين پنهنجي ٻارن، اڄ، هن بين الاقوامي ٻارن جي سال جي سوکڙيءَ طور، سنڌي قومي اخبار ”الوحيد“ جو هيءُ ”سنڌ آزاد نمبر“ سنڌي قوم جي انهن مسيحن لاءِ ۽ انهن جي پيٽرن ۽ مائرن، نائن نائين ۽ ڏاڏن ڏاڏين لاءِ نئين سر ڇاپي، پيش ڪري رهيا آهيون. هن ۾ انهن لاءِ ڪجهه تاريخ آهي، ڪي خواب آهن ۽ ڪي قومي آداب جون ڳالهيون ۽ ڪجهه قومي جدوجهد جا شرط ۽ بار آهن. قومن لاءِ، خدا جي، قدرت جي، مستقبل جي واعدن جي بار آوري فقط اتحاد ۽ عمل جي شرط سان ٻڌل ٿئي ٿي. قومون پنهنجا مسيح پاڻ پيدا ڪنديون آهن، ۽ انهن جي اڳواڻيءَ ۾ رڪ جون صفون بڻجي، ڏاڏ جا ڏونگر ڌارينديون آهن ۽ غلاميءَ جا اڏول ڪوٽ ڪيرينديون آهن- ۽ ائين پنهنجي تقدير جي بلندين کي چڱي، هيٺ پنهنجي ڌرتيءَ تي پنهنجي لاءِ ”آسماني بادشاهت“ اڏينديون آهن، ۽ ان جي حفاظت ۽ بهتر کان بهتر

تڪميل جو ڪم پنهنجي نئين نسل جي هٿن ۾ سونپينديون آهن. اها ئي قومن جي امر حياتيءَ جي ضمانت به آهي ۽ ثابتي به.

"الوحيد" جي هن "سنڌ آزاد نمبر" ۾ سنڌي قوم جي نفاق جي ڳالهه جو به ڪي قدر ذڪر آيل آهي. هندو مسلم تفريق جي ڳالهه جو، ۽ هڪ ٻن هنڌن تي ته. ائين اشارتاً چيو ويو آهي ته بمبئي، کان سنڌ جي علحدگيءَ جي تحريڪ ۾ سنڌ جا هندو نه رڳو شامل نه هئا، پر ان جا مخالف، بلڪ ڪتر مخالف، هئا. حالانڪ حقيقت اها نه هئي. صحيح صورتحال به هن ئي "نمبر" جي مختلف مضمونن ۾ بيان ٿيل آهي. مثلاً ميران محمد شاه جي مضمون "سنڌ جي علحدگيءَ جي تاريخ"، ايوب کهڙي جي مضمون "سنڌ کي آزاد ۽ مستقل صوبي بنائڻ جي تحريڪ"، "سنڌ جي آزادي"، ۽ مولانا محمد عرفان، سيڪريٽري، سينٽرل خلافت ڪاميٽيءَ، جي انگريزي مضمون ۾، جيڪو "نمبر" جي انگريزي حصي تي، A Brief History of the Movement of the Separation of Sind جي عنوان سان پيش ٿيل آهي. هر ڪو صاف ۽ ڪشادي دل رکندڙ پڙهندڙ انهن مضمونن مان معلوم ڪري سگهي ٿو ته سنڌ جي علحدگيءَ جي پهرين پهرين گهر، ۱۹۱۲ع ۾، سنڌ جي هڪ محب وطن هندو بزرگ، هرچند راءِ وشنڊاس ڪٺي هئي، ۽ ان گهر سان سنڌ جي هندن جي قوم پرست اڪثريت آخر تائين متفق رهي. انڊين نئشنل ڪانگريس، جنهن کي مسلم ليگ جي پلٽڻ فارم تان، اڳتي هلي، "هندو ڪانگريس" "هندو ڪانگريس" جا لقب لاتا ويا، اها جيڪڏهن هندو ڪانگريس هئي، ۽ جنهن سان سنڌ جي هندن جي اڪثريت سياسي طور سچ پچ به ته شامل هئي، ان ڪانگريس به بمبئيءَ کان سنڌ جي آزاديءَ جي، شروع کان آخر تائين، حمايت ڪئي. ائين برابر هو ته جڏهن فرقيواريت، جيئن برصغير هند ۾ ٿيڻ سنڌ ۾، سياست تي اثرانداز ٿيڻ لڳي ۽ جيتري قدر سنڌ ۽ هند ۾ مسلم ليگ جي حلقن سنڌ جي علحدگيءَ جي سوال کي، ڪل-هند سياسي مصلحتن جي پيش نظر، فرقيوارانه صورت ۾ تقويت وٺائڻ ضروري سمجهيو، تڏهن ۽ ڪجهه اوتري قدر، مسلم ليگ جي مدمقابل هندو مهاسيا سان لاڳاپيل ڪن سنڌي هندن به ان سلسلي ۾ مخالفانه موقف اختيار ڪيو. چوڻ ته انهن کي ان جي انهيءَ صورت ۽ رخ ۾ سنڌ ۾

هندو ڪميونٽيءَ (فرقي) جي سياسي ۽ اقتصادي مفادن لاءِ خطري جا امڪان نظر آيا. ۽ انهن جا اهي خطرا ڏهن سالن جي قليل عرصي کان پوءِ موتمار حد تائين سڃا به ثابت ٿيا ۽ هنن کي پنهنجو هزارن سالن جو اباڻو وطن ڇڏڻو پيو ۽ دنيا جي ملڪن ۾ دربدر ٿيڻو پيو. افسوس، جو سنڌي سماج جي وجود کان انڪار ڪندڙ دوست نما دشمنن پاڻ جهڙن ئي فرقيوارانه ذهنيت رکندڙ ڪن سنڌي هندن جي ان مخالفت کي سنڌي سماج جي اتحاد خلاف دليل طور استعمال ڪيو ۽ ائين سنڌي قوم جي اندروني تضادن مان فائدو وٺي، ان جي نفاق کي وڌايو ۽ ان کي خطرناڪ حد تائين ڪمزور ڪيو- ايتري قدر، جو اڄ سنڌي سماج خود پنهنجي وطن ۾ پنهنجي سياسي ۽ سماجي انفراديت کي خطري هيٺ ڏسي ٿو ۽ دنيا ڄاڻي ٿي ته اڄ اهو پنهنجي وجود جي بقا جي بنيادي مسئلي سان دوچار آهي.

سنڌ، اسان جو وطن پاڪ، بمبئي کان علحده ٿي، جدا صوبي جي صورت ۾، نوي سالن جي ماتحتيءَ کان پوءِ، پهرين اپريل ۱۹۳۶ع تي دنيا جي نقشي تي نروار ٿيو. ”الوحيد“ جو هيءُ ”سنڌ آزاد نمبر“، ان کان اڏائي مهينا پوءِ، ۱۵ جون ۱۹۳۶ع تي شايع ٿيو. (انهن ڏينهن ۾ آءِ ڊي- جي- سنڌ ڪاليج ڪراچيءَ ۾ پڙهندو هوس، ۽ پهرين ۱۰ پوءِ ۱۵ رپين پگهار تي، ”الوحيد“ جي آفيس ۾ پارٽ ٽائيم اڪائونٽس ڪلارڪ ٿي ڪم به ڪندو هوس. آءِ ڄاڻان ٿو ته هن ”نمبر“ جي ڪم جي سلسلي ۾ ۽ ان جي اشاعت تي ”الوحيد“ جي سڄي عملي جي دلي ڪيفيت ۽ آفيس جي فضا ڪيتري تحرڪ ۾ سرشار ۽ ڪيتري جذبي ۽ اتساه سان تمار هوندي هئي- بس ڇا چئجي؟ ڪنهن جو پير پٺ تي نه هوندو هو!) جن اسان جي لائق پڙهندڙن جي هٿن ۾ هيءُ ”نمبر“، لڳ ڀڳ چاليهن سالن کان پوءِ هن ٻئي ڇاپي جي صورت ۾، پهچي رهيو آهي، اهي ان مان ڏسي سگهندا ته ان جي تقريباً سڀني ليکڪن، هندن، مسلمانن، ڪانگريسين، مسلم ليگين، سڀني- سنڌ کي ”ملڪ“ ۽ سنڌي ماڻهن کي ”قوم“ سمجهيو ۽ لکيو آهي، بلڪل ان حيثيت ۾، جنهن ۾ نوي سال اڳ هو انگريزن سان وڙهيا هئا ۽ انگريزن هٿن کي شڪست ڏني هئي، ڪٿي ڪٿي هن ”نمبر“ جي ليکڪن ”مسلم قوم“ ۽ ”هندو قوم“ جا لفظ به ڪم آندا آهن، پر ان صورت ۾ لفظ ”قوم“ هنن ان

جي لوڪ مفهوم ۾ ڪم آندو آهي. بهرحال هن ”نمبر“ جا سڀ مضمون، سنڌي توڙي انگريزيءَ ۾، ان جو اداريو، ان ڏانهن موڪليل پيغام، علمي ۽ تاريخي تحقيق جا مضمون، شعر وغيره، سڀ جا سڀ، پڙهڻ لائق آهن ۽ انهن مان ڪنهن هڪ جي افاديت به وقت گذرڻ سان ختم ته ڇا، پر گهٽجي به ڪانه سگهي آهي. اسين جيڪي سنڌ جي تاريخ کي پڙهڻ ۽ پرڄهڻ پنهنجو حق ٿا سمجهون ۽ پنهنجو فرض ٿا سمجهون، تن لاءِ هن ”نمبر“ ۾ ڪافي ڪجهه مواد سچ پچ به ته وڏي شوق سان پڙهڻ ۽ وڏي غور سان پرڄهڻ لائق موجود آهي.

اسان جي بزرگ ميران محمد شاه مرحوم، جنهن بمبئيءَ کان سنڌ جي جدائيءَ تي آڪٽوبر ۱۹۲۸ع ۾ مقرر ٿيل بمبئي ڪائونسل جي ڪاميٽيءَ تي هڪ ميمبر جي حيثيت ۾ ڪم ڪيو، ۽ جنهن هڪ ميمبر کان سواءِ ان ڪاميٽيءَ جي ٻين سڀني ميمبرن، مسلمانن توڙي هندن، پنهنجي رپورٽ (مئي، ۱۹۲۹ع) ۾ سنڌ جي جدائيءَ جي مخالفت ڪئي هئي، تنهن ”سنڌ جي علحدگيءَ جي تاريخ“ جي عنوان سان هن ”نمبر“ ۾ پنهنجي مضمون جي هيٺين لفظن مان شروعات ڪئي آهي:

”حب وطن يا سليس سنڌيءَ ۾ سائيهه جي سڪ انسان جي خزاني احساس جو هڪ بيش بها ڌڙ يڪتا آهي. آزادي انسان جي فطرت جو ٻيو زرڻ جزو آهي. پنهنجي مادر وطن کي غلاميءَ جي زنجيرن ۾ جڙيل ڏسي، هر هڪ فرزند سنڌ جي دل ۾ مٿين احساسن جي لهر لڳڻ شروع ٿي، جنهن جي مختصر تواريخ ڏيڻ، انهيءَ وقت، جو اُن کي بمبئيءَ جي زندان مان رهائي ڏني وڃي ٿي، آءٌ لازمي ٿو سمجهان— جا نه فقط برادران وطن کي پنهنجي جوانان ملت جي خدمات کان واقف ڪندي، پر تواريخ سنڌ ۾ هڪ ورق زرڻ ٿي رهندي، ۽ آئنده نسل لاءِ همت ۽ ڪوشش جو مثال پيش ڪندي— انهن ئي لفظن سان اڄ اسين به ”الوحيد“ جي هن ”سنڌ آزاد نمبر“ جو هيءُ ٻيو ڇاپو، جو واقعي هڪ بي بها علمي ۽ ادبي مخزن آهي ۽ جنهن کي سچ پچ به ته ”تواريخ سنڌ ۾ هڪ ورق زرڻ“ جي حيثيت حاصل آهي، سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت، پاران، پنهنجي محب وطن سنڌي اديبن ۽ عالمن ۽ جوانن جي اڳيان پيش ڪرڻ جو فخر حاصل ڪري رهيا آهيون— اڄ اهي ئي

اسان جا مسيح آهن ۽ انهن ۾ ئي اسان کي پنهنجي بچاءَ جون اميدون آهن، انهن جي ئي تربيت ۽ اتسام سان اسان جي آئيندي جا مسيح به پيدا ٿيندا، جن سان ئي سنڌ ۽ سنڌي قوم جي مستقبل جون اميدون زنده آهن.

”الوحيد“ جو هيءَ ”سنڌ آزاد نمبر“ اصل ۾ صفحي جي $23 \times 36 / 8$ سائيز ۾ شايع ٿيل هو، هي ان جو نئون ڇاپو، فوٽو اسٽيٽ ڇپائيءَ جي سهولتن مان فائدو وٺندي، صفحي جي $20 \times 30 / 8$ ننڍي سائيز ۾ آندو ويو آهي، جنهن سان اکر گهٽجي ننڍي سائيز جا ته ٿيا آهن، پر ان سان انهن جي پڙهجي سگهڻ جي صورت تي ڪو خاص اثر ڪونه پيو آهي. نئين ڇاپي ۾ اصل ”نمبر“ جا اٺ فل صفحا، جن تي رڳو تجارتي اشتهار هئا، شامل نه ڪيا ويا آهن. نئين ڇاپي جي ٻاهرئين ڪور تي سنڌ جي چئن رنگن جو نقشو ڏنو ويو آهي، جو پراڻي ڇاپي ۾ فقط خطي صورت ۾ ڏنل هو. پراڻي ڇاپي جو ڪور سادو هو ۽ ان تي لفظ ”الوحيد“ انهيءَ ئي سهڻيءَ خطي صورت ۾ ڇپيل هو، جنهن صورت ۾ هن نئين ڇاپي جي ڪور تي اهو اسين ڏيئي رهيا آهيون. ”سنڌ آزاد نمبر“ جي هن نئين ڇاپي جي ڇپائيءَ ۽ ان لاءِ گهربل پيسي جي سلسلي ۾ اسان کي اسان جي محترم دوست قاضي محمد عابد صاحب، چيف ايڊيٽر روزانه ”عبرت“، تمام گهڻيون سهوليتون ڏنيون آهن، جن لاءِ آءٌ ذاتي طرح ۽ اسان جي سنڌي اديبن جي سهڪاري سنگت سندن دلي شڪرگذار آهيون. آءٌ پنهنجي پياري پورهيت پٽ، منور علي جويي، جو به دلي ٿورائتو آهيان ۽ سندس وڌيڪ ڪامياب ۽ سٺل زندگيءَ لاءِ دعاگو آهيان، جنهن ميسرس پاپولر پرنٽرس (لميٽيد) جي پريس مئنيجر جي حيثيت ۾، هن ”سنڌ آزاد نمبر“ جي ڇپائيءَ ڏانهن هر مرحلي تي پوري شوق ۽ پوري هوشياريءَ سان توجهه ڏنو.

”سنڌ آزاد نمبر“ جي نئين ڇاپي لاءِ اصل ”نمبر“ جي ڪاپي مون کي پنهنجي عزيز نوجوان ساٿيءَ ميان الهه بچائي يوسف زئي، مئنيجر سنڌي ادبي بورڊ پريس، پنهنجي لائق جهوني ساٿيءَ ميان ولي محمد طاهر زادي جي معرفت ٽنڊي الهيار جي محترم بزرگ سيد گل محمد شاه رضوي صاحب جن کان هٿ ڪري ڏني، جن ٽنهي پنهنجن مهربانن ۽ سنڌي علم ۽ ادب جي خاموش خادمن جو آءٌ بيحد ممنون آهيان. شال سنڌي علم ۽ ادب سان سندن

دلچسپي، ان جي واڌاري جي اونهائي ۽ ان جي خدمت جو امنگ سندن دل ۾ سدا آباد رهي.

”سنڌ آزاد نمبر“ جي هن ڇاپي تي جيڪو به خرچ ٿيو آهي، سو تقريباً سڄو اوڌر تي ڪيو ويو آهي. هن جي في ڪاپي وڪري جي قيمت به نهايت هلڪي نفعي کي خيال ۾ رکي، مقرر ڪئي ويئي آهي. سو به تڏهن ممڪن ٿي سگهندو جڏهن ان جون سڀ ڪاپيون وڪجي سگهنديون، جا ڳالهه ڪتابي اشاعت جي دنيا سان لاڳاپيل دوست ڄاڻن ٿا ته ايتري آسان به ڪانهي. بهرحال، دل جي تانگهه آهي، جا هن ميدان ۾ وري وري پاڻ اڙائڻ لاءِ مجبور ڪيو بيٺي آهي، ورنه ڪتابن جو لکڻ، ڇپجڻ ۽ وڪڻڻ-هي ٿيئي ڪم اهڙا آهن، جو انهن مان هڪ هڪ ماڻهوءَ کي چرئي ڪرڻ لاءِ ڪافي آهي.

پر، ڪتاب پوءِ به لکڻ پيا ۽ ڇپجڻ پيا، ۽ ائين ويچارڻ جا ۽ اڏمڻ جا جهول پرڄيو، دنيا ۾ جت ڪٿي به هر ڪنهن جي آڏو اچلجندا رهن ٿا ۽ چوڌاري انهن جي بارش ٿيندي رهي ٿي: ڪا هڪ اڃايل باجهاري دل ڪٿي انهن مان ڪو هڪ به جهٽي وٺي-اوچل ۽ املهه موتين سان انساني دليون ائين پرجن ٿيون. خيال ۽ جذبا، ويچار ۽ ادما ٻج جي ڪٽڻ مثل آهن-انهن مان ڪو هڪڙو ڪٽو به ڪنهن ڀلاري نرم ذهن ۾ وڃي جاءِ ٿو وٺي، ته ان مان وڏي ڪيڇ ٿي وڃن ٿا ۽ اهو ذهن ذاتي طرح ۽ پن عمل جي خيال کان عظمت جي مثالي بلندين تائين پهچي وڃي ٿو. ڪتابن جا لکندڙ، ڇاپيندڙ ۽ شايع ڪندڙ، هر هنڌ، بس اهوئي چاهين ٿا، ۽ ان ۾ ئي سندن سڄي خفت ۽ خاساري جو عيوض ۽ انعام آهي.

هيءُ ”سنڌ آزاد نمبر“ اصل ۾ ڏهن هزار ڪاپين جي ايڊيشن ۾ ڇپيو هو. ان جو هي ٻيو ڇاپو، تقريباً چاليهن سالن کان پوءِ، اسين صرف ٻن هزار ڪاپين جي صورت ۾ شايع ڪري رهيا آهيون. اميد آهي ته اسان جا پڙهيل پڙهيل، سمجهدار، محب وطن نوجوان ۽ بزرگ، شاگرد، سياسي ڪارڪن، علم سياست ۽ تاريخ جا محقق ۽ عالم هن مان جوڳو فائدو وٺندا: ڪر قبول افتد زهي عزو شرف. (حيدرآباد سنڌ، جولاءِ ۱۰، ۱۹۷۹ع)

صوبائي خودمختياري، ۽ پاڪستان جا محروم سماج (مضمون)

اڄ جي حالت ۾ صوبائي خودمختياريءَ جو سوال خاص مرڪزي اهميت جي سوال طور ٻيهر اڀري سامهون آيو آهي. مضبوط ۽ وسيع بنيادن تي پيئل قومي اتحاد جي منزل ڏانهن اسان جو وڌندڙ رستو هرگز ڪو مثالي رستو نه رهيو آهي. اسان جي گهڻو- رُويي تاريخ جا 37 سال هيءَ اسان جي منزل جو بنهه اوڻائي نشان سدائين اسان کان اوجھل رهيو آهي، خود ستر واري ڏهاڪي ۾ جڏهن 1973ع جي آئين تحت ملڪ جي ادارائي ڍانچي بابت سڀني صوبن جا عيوضي متفق ٻه ٽي سگهيا هئا، تڏهن به علائقائي بي انصافين ۽ ناراضگين جي حل جو مسئلو هرگز ٻيڙجي نه سگهيو هو.

اسان وٽ مرڪز-صوبي يا صوبي-مرڪز جا تعلقات سدائين ڇڏا ۽ ڪشيڊا رهيا آهن. ننڍا صوبا اسان وٽ مرڪزپاز سياسي قوتن تي خاص ڏانهن ۽ انهن کان هميشه خوفزده پئي رهيا آهن. آزاديءَ کان پوءِ جي اقتصادي ترقيءَ، شهري زندگيءَ جي تيز واڌ، تعليم جي آزادي بخش ڦهلاءَ، تبديليءَ مائل تهذيبي اثرات ۽ سياسي حقن جي وڌندڙ شعور گڏجي ”علاقائيت“ جي آواز ۾ وڏي ڪشش پيدا ڪئي آهي ۽ ان کي وڏو زور وٺايو آهي. طاقت ۽ اختيار جي ڳڻيل ۽ مرڪوز نظام ۾ ڪنڊير، ۽ فيصلن ڪندڙ مرڪزن ۽ ادارن ۾ عهدن ۽ آسامين جي بهتر ورهاست جا مطالبو چؤطرف وڌي ۽ بي روڪ آوازجي رهيا آهن، ۽ واسطيدار حلقا ملڪ جي سياسي، سماجي ۽ اقتصادي وسيلن ۾ پنهنجي جائز حقن جي حاصلات جي جدوجهد لاءِ هر طرح پُر عزم ۽ پُر اعتماد اڳتي وڌي رهيا آهن. انهيءَ حوالي سان صورتحال تي غور ٿو ڪجي، ته ڏسجي ٿو ته ملڪ جي سياسي مستقبل بابت هلندڙ خيال-

آراين، ڳالهين ٻولهين ۽ مذاڪرات ۾ اقتدار جي مرڪز-بيزار سياسي تصور يا نظرين کي اسان وٽ اڄ تمام وڏي اهميت حاصل ٿي چڪي آهي.

فيڊرل نظام:

ملڪ جي بنياد رکندڙ بزرگن وٽ اهو اصول تسليم ٿيل هو ته ملڪ جي وفاقي نظام لاءِ سڀ کان پهريون شرط ۽ لازمي امر اهو هوندو ته وفاق ۾ شامل وحدتن کي قانون سازي ۽ امور انتظاميه ۾ آزاديءَ جو معقول انداز ۽ وزن حاصل هوندو، ۽ جيئن ته ملڪ جي شراڪت ۾ آيل وحدتون چئن جدا جدا قومي وحدتن تي مشتمل هيون، اهو واضح طور محسوس ڪيو ٿي ويو ته فقط فيصلن جي اختيارن ۾ شرڪت ۽ قومي گهرو وسيلن جي منصفانه تقسيم ۾ ئي صحتمند قومي اتحاد جي ضمانت موجود ٿي سگهي ٿي. پر افسوس، جو اول کان ئي اسان جي ملڪي فضا ۾ برطانوي دور جو بالادستي مرڪوز ادارائي ڍانچو چؤڦير پنهنجي گرفت سوکهي ڪري، اجيت ۽ اڏول بڻجي بيهي رهيو، ۽ سياسي ۽ اقتصادي نظام جي علائقائي پاسي کي ڪو اوليت وارو يا اهم يا ڪنهن شمار ۾ اچڻ جهڙو درجو ڪڏهن ملي ئي ڪونه سگهيو. هن صورتحال جو اڪيلو سبب هيءُ هو ته مرڪوز نظامڪاريءَ ۾ شريڪ بالادست قوتن-شهري ۽ فوجي ملازمتي نظامن ۽ دولتمند طبقن-دراصل ائين ٿي چاهيو، چوڻهه بلڪل ائين ئي هئڻ جي پنهنجي مفاد ۾ هو. ۽ ان کان علاوه ائين به محسوس ڪيو ٿي ويو ته ملڪ جي اقتصادي ترقي فقط گهرو مارڪيٽ جي مڪمل ٽيڪ وجوديءَ جي نظريي تحت ئي بهتر طريقي سان رائجي ۽ انتظامجي ٿي سگهي.

نئين صوبن جي سڄي شڪايت ۽ دانهن اها آهي ته صوبن جي اندر هر افادني صورت يا عمل تي مرڪز کي برتري بلڪ مڪمل اختيار حاصل آهي. مرڪز سڀ تي قابض ۽ حاوي آهي. ان جا قانوني، انتظامي ۽ عدالتي دائرن ۾ اختيار اهڙي نوعيت جا آهن، جو انهن جي مٿان ڪابه واجبي ۽ چاتل، معقول ۽ معروف حدهندي عائد ڪانه ٿي ڏسجي. مرڪز عملي طور صوبن جي انتظامي، قانوني ۽ عدالتي فيصلن تي پنهنجا اختيار هلائي سگهي ٿو، ۽ هلائي ٿو. مرڪز ئي صوبن کي نه رڳو ترقياتي ۽ غير ترقياتي خرچن لاءِ رقمون عنايت ڪري

ٿو، پر پنهنجون انتظامي ۽ عملداري ٽيمون به مقرر ڪري ٿو، جيڪي صوبن ۾ انهن جي ترقياتي رٿائن جي تعميل ۽ مٽ- نظر جون ذميواريون ۽ اختيار به رکڻ ٿيون ۽ استعمال به ڪن ٿيون.

ان کان وڌيڪ، مرڪز (هاڻي نئين ترميم ٿيل آئين تحت ان جو صدر) صوبن جي گورنرن، ججن، اعليٰ وزيرن ۽ ڪليدي عملدارن جو تقرر ڪري ٿو. صوبن ۾ عملدار شاهي جي اهم آسامين ۽ عهدن جي وڏي تعداد جون مقرريون- روينيو کاتي ۾، عدليه ۾ ۽ صوبائي پاليسين جي تعميل لاءِ ذميدار ٻين مکيه عملدار شاهي جي عهدن تي- وفاقي حڪومت ڪري ٿي، ۽ اهي اعليٰ عملدار جيسين صوبن ۾ موجود هوندا آهن تيسين وفاقي سرڪار جا ئي موڪليل ۽ ان جي ئي ضابطن ۾ ڪم ڪندڙ آفيسر شماريا آهن.

پنجاب جي حيثيت:

پنجاب جي تحڪمانه حيثيت جيئن پوءِ ٽئين صوبن لاءِ وڌيڪ ايڏائيندڙ ۽ قابل اعتراض صورت وٺندي وڃي ٿي. پنجاب جي ان حيثيت جو بنياد هڪ ته ان جي آبادي جي مطلق ۽ مستقل اڪثريت آهي، ۽ ٻيو ته فوج ۾ ان کي مليل تاريخي امتياز ۽ سرسيءَ تي آهي- جيڪا ان جي سرسي موجود سياسي صورتحال ۾ جيئن جي ٽئين ئي قائم رهڻي آهي. ننڍا صوبا هن پنجابي بالادستيءَ بابت پنهنجن خطرن ۽ خوفن جو اظهار ڪندڙ رهن ٿا، ۽ اهي سندن خوف ۽ خطرا دفع ڪرڻا ئي آهن. جيڪڏهن ننڍن صوبن جا اهي خطرا ۽ خوف، فرض ڪجي ته ڪنهن حد تائين چاڙهي ۽ وڌائي بيان به ٿين ٿا، ته به انهن جو رڳو ائين مبالغه آميز اظهار به ملڪ لاءِ وڏي ۽ ڳڻتيءَ جو باعث ٿي سگهي ٿو، ۽ اهي، ۽ انهيءَ ڪري اهو نهايت سنجيده، پورو ۽ فوري ڌيان لهڻي ٿو. ان کان سواءِ مرڪزي اقتدار سان وابسته طاقتور، اهم ۽ اعليٰ مقام ماڻهن جي حلقن ۾ (آءِ انهن کي ائين ئي بيان ڪري ٿو سگهان) پنجابين ۽ مهاجرن جو نه رڳو وڌيڪ، پر سندن آباديءَ جي لحاظ کان به گهڻي قدر غير جائز تعداد موجود ڏسجي ٿو- مثلاً شهري ۽ فوجي ملازمتي نظامن ۾، پبلڪ سيڪٽر جي صنعتي ۽ تجارتي ايجنسرين ۾، ۽ ٻن تاجر ۽ سرمائيدار طبقن ۾، جنهن جو نتيجو اهو به نڪري ٿو ته ڪي خاص خاندان آهن، جن جو ساه

سماجي نظام جي "موجود- سدا موجود" صورت سان اٽڪيل رهي ٿو، ۽ اهي پنهنجن نسلي لاڳاپن ۽ هڪٻين سان شادين مرادين جي ناتن رشتن ۽ پن دولت جي بنياد تي بيٺل سماجي- تهذيبي قدرن جي ساڳيائپ سبب پاڻ ۾ ڳنڍيا ٺهيا ۽ هڪ ٻيا بيٺا آهن- بنهه ائين ڄڻ اهي هڪ ئي گڏيل خاندان جا فرد هجن! ۽ جيڪڏهن سندن صنعتڪار پنهنجو سرمايو ڪن ايراضين ۾ سڙائين ٿا (جيڪي ايراضيون به جاگرافيائي طور اڪثر ساڳيون ئي مخصوص ايراضيون هجن ٿيون)، ته ان مان به جيڪي اعليٰ ملازمت جون جايون ۽ ٻيا روزگار جا وسيلا مهيا ٿين ٿا، سي به انهن مرڪزي اعليٰ مقام ماڻهن جي برادرين ۽ خاندانن جي ۽ سندن علائقائي پسند ناپسند جي هڪٻئي جو شڪار ٿي وڃن ٿا. ان صورتحال جو نتيجو اهو ٿو نڪري ته انهن مخصوص بالاتر انساني دائرن جي حساس مرڪزن ۾ سياسي اختلاف راه جو اڀرڻ مشڪل ٿئي ٿو، ۽ ٻئي طرف ملڪ جي باقي عوام ۾، عمومي طور، علائقيوار عصبيت ۽ نفاق جي فضا وڌيڪ پيائڪ روپ اختيار ڪندي رهي ٿي.

باشعور اختلاف راه جي اڀرڻ، پختي ٿيڻ ۽ منظر ٿيڻ آڏو جيڪي عوامل ائين رڪاوٽ بڻيا بيٺا رهيا ۽ اڄ به بڻيل آهن، انهن ۾ پبلڪ سيڪٽر جي صنعتي ڪاروبار ۾ تڪي وڌندڙ توسيع (ڪمزور ڪر سڻ جي ڏهاڪي تائين) ۽ سرڪاري کاتن، خاص طرح دفاع، تي خرچ جو بي انداز اضافو، ۽ ايران-عرب نار جي ملڪن ۾ وسيع پيماني تي روزگار جي وسيلن جي واڌ، وغيره وغيره اچي وڃن ٿا. ان طرح وڌندڙ روزگار جي وسيلن ۽ مادي خوشحاليءَ جي هنن موقعن ۽ سهولتن جي فروغ هيٺ جيڪا ماڻهن جي قوت خريد ۾ واڌ واقع ٿي، ان جو اثر به ڇاڪاڻ ته ڪن خاص علائقن جي ڪن خاص فردن ۽ گروهن تائين ئي محدود رهيو، انهيءَ ڪري اها صورتحال پڻ پاڪستان جي وسيع عوام ۽ خاص طرح ننڍن صوبن جي عوام جي محروميءَ جي احساس جي واڌ جو ئي باعث بڻي ۽ قومي وجود لاءِ اتحاد جي سبيل بدران ان جي وڌيڪ نفاق ۽ تفریق جو هڪ وڏو سبب ثابت ٿي.

اقتصادِي واڌ:

انهيءَ طرح اقتصادي واڌ جي تيز رفتاريءَ لاءِ رٿيل ۽ عمل ۾ آندل

پاليسيون، جن کي ملڪ ۾ حڪومت جي لوڪ پسند عمل طور مشهور ڪيو پيو وڃي، انهن مان عملي طور قومي اتحاد ۽ يڪجهتيءَ کي ڪوبه فائدو ڪونه رسيو، ڇو ته انهن مان خاص طرح علائقائي ويڃن ۽ غيربرابرين ۾ ڪابه گهٽتائي واقع ڪانه ٿي، بلڪ انهن مان وڌيڪ رقابتن، رنجشن ۽ بي اطمينانين جا اسباب اُڀريا. ڪن خاص ايراضين ۽ دائرن جي غربت ۽ پسماندگي، جيڪا پڻ نمايان صورت ۾، علائقائي نوع جي هئي ۽ ائين نظر ٿي آئي، ٿورن ڀاڱوارن علائقن جي دولت ۽ خوشحاليءَ جي مقابل هجڻ سان، محض بين-علائقائي تضاد ۽ اختلاف جو ڪارڻ محسوس ٿيڻ لڳي، ۽ ائين ملڪ جي مادي ترقيءَ جي رٿيل ۽ حاصل ڪيل ڪاميابين محض ننڍن صوبن جي حساس ڪروهن ۽ نامرادين ۽ نراسين کي ئي جاڳايو ۽ وڌيڪ زور وٺايو.

جولاءِ 1977ع ۾ شهري حڪوت جو خاتمو آندو ويو، جنهن جو سربراهه هڪ مقبول عام سنڌي اڳواڻ هو. ان واقعي به سنڌ جي عوام جي وسيع حلقن کي ناراض ڪيو، جيڪي اڄ حالات کان دلشڪسته ۽ مايوس ٿي چڪا آهن. مون به هڪ جاءِ تي پنهنجي هڪ تقرير ۾ چيو آهي ته هيٺيون خاص ڳالههون سنڌ ۽ بلوچستان جي نوجوانن ۾ بيزاريءَ ۽ مقابل آرائيءَ جي وڌندڙ آمار جا سبب بڻون آهن:

- 1- مهاجرن ۾ سرڪاري جي تقسيم.
- 2- سنڌ ۾ سکر، ڪوٽڙي، گدو بئراجن جي زمين ۽ هاڻي تازو ٺٽي ضلعي جي 38000 ايڪڙ زمين ۽ بلوچستان ۾ پٽ فيڊر جي زمين جي غيرسنڌي ۽ غيربلوچ شهري ۽ فوجي آفيسرن ۾ تقسيم.
- 3- روزگار جي موقعن جي عدم موجودگي، خاص طرح بهراڙيءَ جي ايراضين ۾ جتي انساني آبادي جي اڪثريت رهائش پذير آهي.
- 4- سوئي گئس جي رائيٽيءَ طور بلوچستان صوبي کي فقط نالي ماتي مختصر رقم جي ادائگي، جڏهن ته ان مان رڳو پرڏيهي ٺاڻي جي بچت ئي بي انداز ٿئي ٿي.
- 5- سوئي گئس جو فقط ڪن ٿورين ۽ خاص جاين تي ڪيتر انداز ۾ استعمال.

6- بلوچستان ۾ ترقياتي واڌ لاءِ گهربل سهولتي نظام جي غير موجودگي -- وحداني طرز حڪومت جي مفادن جي مقابلي ۾، جيڪي مفاد گهرو پيداوار جي سڃي وادو دولت تي پنهنجو قبضو قائم رکڻ گهرن ٿا.

صوباءِ، انصافي انصاف، پنهنجي لاءِ وڌيڪ خودمختياري چاهين ٿا. وحداني طرز حڪومت تحت اسان جو مرڪز پسند نظام رڳو ملڪي دفاع واسطي ئي پنهنجي مرڪزي انتظام لاءِ ملڪ جي گهرو خزاني (ساليانه گهرو آمدني يعني وصول ٿيندڙ ڊن ۽ محصولن) جي سٺ في صدي حصي جي طلب ڪري ٿو، ۽ ان کان وڌيڪ خرچ ڪري ٿو. ان صورتحال ۾ اها ڳالهه سمجه ۾ اچڻ ڪا مشڪل ڪانهي ته اها حڪومت آخر ڇو قومي خزاني جو قبضو، جمهوري تقاضا مطابق، ”هڪ ئي ڌر“ کي، يعني سڃي ۽ پڇي ۽ نمائنده قانون ساز اسيمبليءَ کي ڏيڻ تي آماده ٿئي؟ ڳالهه جي انهيءَ خاص نقطي تي پهچڻ کان پوءِ اسان کي، جمهوري خيال کان، ملڪ جي شهري ۽ فوجي ملازمتي نظامن جي نمائنده هجڻ يا غيرنمائنده هجڻ جي اصل اهميت محسوس ٿئي ٿي.

انتهاڻي مرڪوز نظام ۾، ۽ خاص طرح اتي جتي ان طرح فوجي- شهري عملدارانه خواص شاهيءَ قومي زندگيءَ جا تقريباً پريا ويهه سال راج ڪيو هجي، ڪو اهم، شراڪتي ڪردار (جنهن سان علائقائي مفادن ۽ فيصلن تي رسائيءَ ۽ حڪومتي پاليسين جي عملي ميدانن ۾ علائقائي جمهور پنهنجو وجود مڃائي سگهي). فقط تڏهن ادا ٿي سگهي ٿو، جڏهن شهري ۽ فوجي ملازمتي نظامن ۾ ان کي اثرائتي نمائندگي حاصل هجي.

ان لحاظ کان، فوجي- شهري عملدارانه ڍانچي ۾ اقليتي نمائندگيءَ آڏو رکاوٽن کي، واضح طور ملڪي نظام ۾ اقليتن کي سياسي نمائندگيءَ کان محروم رکڻ جي ڪوشش ۽ ان ڪري قومي يڪجهتيءَ ۽ اتحاد جي مقصد کان انحراف جو عمل ئي سمجهيو ويندو. موجوده حڪومت هن حساس مسئلي جي منجهيل ٿوري کي پنهنجي هڪ آپيشامي حڪم سان وڌيڪ منجهايو آهي، ته شهري عملدار شاهين ۽ حڪومتي سيڪٽر جي صنعتي ۽ تجارتي ايجنسين ۾ ملازمتن ۽ عهديدارين تي ٽنهي ڏهه في صدي ڪوٽا فوجي عملي لاءِ محفوظ رکي وڃي. ۽ اها اڄ جي قائم حقيقتن جي خيال کان

سڌي سنڌين پنجاڀي ۽ پٺاڻ نمائندگي ئي ثابت ٿيندي فيڊرل حڪومت جي سيڪريٽريٽ ۽ واسطيدار محڪمن ۾ پنجاڀ کي تقريباً 56 فيصد عهدا حاصل آهن. ۽ اها ان جي حاصلات تقريباً ان جي قومي نمائندگيءَ جي برابر آهي. رورل (پهراڙي ۽ جي) سنڌ کي 3 فيصدي، سرحدي صوبي کي تقريباً 11 في صدي، ۽ بلوچستان کي تقريباً اڍائي في صدي، ۽ اربن سنڌ (شهري سنڌ، خاص طرح ڪراچي ۽ حيدرآباد) کي، جنهن ۾ اردو ڳالهائيندڙ مهاجر ۽ پنجاڀي (يعني غير سنڌي) اچي وڃن ٿا، تقريباً 25 في صدي نمائندگي مليل آهي. حڪومتي سيڪٽر جي ڪارپوريشن ۾ پنجاڀ کي اوچيءَ ۽ وچوليءَ سطح جي آسامين ۾ 41 في صدي، اربن سنڌ کي 47 في صدي، رورل سنڌ کي ساڍيون ئي في صدي، صوبي سرحد کي 6 في صدي، ۽ بلوچستان کي هڪ في صدي جايون حاصل آهن. هي انگ اکر ڊوميسائيل سرٽيفڪيٽن جي بنياد تي ڪلا ڪيل آهن. پر اهي فرد جي سڃي ڀڄي قوميتي پس منظر جي سڃاڻپ ڪون ٿا ڏين. انهيءَ ڪري، اهي انگ اکر اهڙن ادارن ۾ قابض گروهن جي نمائندگيءَ جي تصوير ڪجهه هلڪي رنگ ۾ ئي پيش ڪن ٿا.

قوميتون:

ابتدائي اهميت جو مسئلو اهو ناهي ته مهارت سان هلندڙ اقتصادي نظام ئي پيدا ڪيو وڃي، پر اهو آهي ته ترقياتي سلسلي عمل ۽ قومي مسئلن جي انتظامي ڪاروبار ۾ مختلف قوميتون پنهنجي شامل حيثيت ڪهڙي ڏسن ٿيون ۽ ڪيتري ماڻهن ٿيون! ترقيءَ جو نقشو، جيڪو پاڪستان ۾ نظر آيو آهي ۽ اچي رهيو آهي ان ۾ ائين ڏسجي رهيو آهي ته واڌاري ۽ اوسر جي ڦل کان قوم جا ڪافي وڏا حصا محروم رهجي وڃن ٿا ۽ رهبا وڃن؛ - انهيءَ طرز سان ۽ اهڙي نموني، جو اسان وٽ قوم جا ”هوند وارا“ ۽ ”انهوند وارا“ حصا به (اصطلاحن جي گهرگهلي مفهوم ۾ چئجي ته) هڪ حد تائين قوميتن جي بنياد تي ورهائجي ويا آهن. جيڪڏهن اقتصادي ترقيءَ جي ان راه سان وڌڻ جي فقط اها نيت هئي ته مادي وسيلن ۽ پڻ انساني مسئلن جو ”وڏيءَ ڪاريگريءَ“ سان ۽ پنهنجيءَ پنهنجيءَ جاءِ تي ”گهڻي ۾ گهڻي فائدي“ جي خيال کان ئي استعمال ڪيو وڃي، ته اهو سڄو رخ انتهائي ڪوتاهه نظريءَ

وارو رُخ هو. اسان برطانيه کان آزادي انهيءَ لاءِ ته حاصل نه ڪئي هئي ته پنهنجا معاملا رڳو وڌيڪ ڪاريگريءَ ۽ وڌيڪ نفعي خوريءَ لاءِ هلايون. ان لاءِ ته وڌيڪ بهتر هو ته برطانيه کي ملڪ خالي ڪرڻ لاءِ نه چئڻ هئا، ڇو ته کائنن بهتر اسان کان انهن جو ڪڙو ڪيل ۽ سڄو سندن انتظامي ڍانچو هلي سگهڻو ئي نه هو!

سنڌ ۽ بلوچستان جا نوجوان، اڄ، جو محروميءَ جو شعور محسوس ڪري رهيا آهن. ڇاڪاڻ ته هو اڳتي وڌڻ جا موقعا پنهنجي سامهون موجود نٿا ڏسن. اها صورتحال انهن خطرن جي نشاندهي ڪري ٿي، جيڪي سندن مسئلن جي حل ڪرڻ ۾ اسان جي سياسي ۽ اقتصادي سلسلن ۾ پيشقدميءَ ۾ جمود اچي وڃڻ سان اڀريا آهن ۽ اڃا اڀري رهيا آهن. قومي اتحاد کي تقريباً ناقابلِ تلافِي نقصان پهچي رهيو آهي. سياسي پارٽين جي شرڪت جي امڪان کي ختم ڪري، حڪومت هڪ ئي ڌڪ سان عام راءِ جي ٺهڻ ۽ منظم ٿيڻ جون راهون بند ڪري ڇڏيون آهن، جن راهن سان اختلاف جو اظهار ٿيندو آهي، ۽ پنهنجي لاءِ مساوي ۽ منصفانه هلت جي نظامن جي تسليميءَ لاءِ ٺاه ۽ مصلحت جا طريقا پرامن طور دريافت ڪيا آهن. حڪومت جي هن روش علائقائي ۽ قومي بيزارين جي وڌڻ جو سبب مهيا ڪيو آهي، ۽ ننڍن صوبن ۾ گرم خون ۽ اڳرائيءَ وارين قوتن جا هٿ مضبوط ڪيا آهن. حڪومت جو پنهنجي ان روش تي ضد ٻڌي بيھڻ ڏاڍي هڪ تلخ نفاق ۾ ورتل ملڪ ۾ قومي اتحاد جي قيام جي فوري ضرورت کان اڳين بند ڪرڻ جي برابر ڳالهه آهي.

جائز نمائنده ادارن جي غير موجودگيءَ ۾ علائقائي عالي مقام حلقا تمام آسانيءَ سان مرڪز جي عالي مقام حلقن جي علائقائي ۽ قوميت جي پس منظر کي ملامت جو نشانو بڻائي سگهن ٿا. بدقسمتيءَ سان، گذريل اٺن سالن حالات کي بنيادن کان اکوڙي ڇڏيو آهي. اڄ 1973ع جي اصولي آئين ۾ جنهن نمائندگيءَ جي نظام جو اھتمام موجود آهي، ان نظام جو قابلِ قبول هجڻ به مشڪوڪ نڳاھن سان ڏسجڻ شروع ٿي ويو آهي.

اسيءَ جي ڏهاڪي جو پاڪستان اهو نه آهي، جنهن تي سٺ جي ڏهاڪي وارين پاليسين ۽ حڪمت عملي سان قبضو رکيو وڃي ۽ حڪمراني ڪئي وڃي.

اڄ جو پاڪستان هڪ الڳ روپ آهي ۽ بدليل حالتن هيٺ عمل پيرا آهي. ان ۾ سماجي- اقتصادي تبديليون مختلف صورتن ۾ نمودار ٿي رهيون آهن، ۽ جدا جدا نمونن سان پنهنجا دٻاءُ وجهي رهيون آهن، جن سان نبرٽ لاءِ پنهنجي هڪ ٻئيءَ روش جي گهرج آهي، انهيءَ روش کان جنهن تي عالي مقام فوجي- شهري عملدار هريل آهن ۽ جنهن کي هو استعمال ڪرڻ جا پاڻ کي وڏا ماهر ۽ صلاحيتدار سمجهندا آيا آهن.

اختلاف راءِ جي اظهار لاءِ ڪهريل راهون (خاص طور آهي راهون جن سان قومي معاملن ۾ عملي شرڪت ممڪن ٿي سگهي) مهيا ڪري ڏيڻ ۾ ناڪام هجڻ سبب مرڪز جي عالي مقام حلقن سنڌ ۽ بلوچستان جي آباديءَ جي مکيه حصن کي ڪاوڙائي ۽ آڌاري (علحدہ ڪري) ڇڏيو آهي. حقيقت هيءَ آهي ته انهن جي بيزاريءَ ۽ ناراضگيءَ کي اڄ صاف ۽ بي خوف آواز ملي چڪا آهن-- سندن نوجوانن ۽ دانشورن جي صورت ۾ ۽ انهن جي وجود سان، جيڪي انهن جا ترجمان آهن. انهن مان ڪي، (ان چوڻ جي ضرورت ڪانهي)، پنهنجي سماجي پس منظر سبب، خود به علائقائي عالي مقام شخص آهن ۽ انهن لاءِ قومي نعرا پنهنجي عوام کي گڏ ڪرڻ جو بهترين سڏ ثابت ٿي سگهن ٿا ۽ ثابت ٿي رهيا آهن. هي ڪنهن هراس ڦهلائيندڙ يا ڪنهن برباديءَ جي خبر ڏيندڙ جون دانهون نه آهن. اوهان کي فقط ڪن سنڌي ۽ بلوچ جوانن سان ملڻ جي ضرورت آهي، ۽ ڪجهه ادب پڙهڻو آهي، جيڪو هنن ايراضين مان (خاص طرح سنڌ مان) اوتجي ٻاهر اچي رهيو آهي، ۽ اوهان کي صورتحال جي سنگينيءَ جي خبر پئجي ويندي، هو سچيءَ بي انصافيءَ ۽ عدم توازن جي صورتحال جو فوري ۽ بنيادي تدارڪ چاهين ٿا.

نظام مساوات-اتحاد ۽ آزاديءَ جو نئون صبح

پاڪستان ۾ موجوده سياسي غير يقينيءَ ۽ عدم اطمینان جو وڏي ۾ وڏو سبب آهي پاڪستان جي بنيادي دستاويز ۽ اساسي معاهدي يعني 23 مارچ 1940ع جي لهراءِ کان انحراف ۽ روگرداني، جنهن جو بنيادي نقطو اهو هو ته پاڪستان ۾ شامل ٿيندڙ وحدتون يا صوبا برابريءَ جي اصول تي خودمختيار (Autonomous) ۽ آزاد راج (Sovereign) هوندا.

ان انحراف ۽ روگردانيءَ تي بهاريل جيڪي به جدا جدا نظام ملڪ ۾ آندا ويا، سي قسم قسم جي جبر ۽ حرقت جي باوجود ناڪام ثابت ٿيا، يعني (1) وحداني طرز جي آئين جي تجربتي پاڪستاني معاشري ۾ ٻين-قومي نفاق جو بنياد وڌو، ۽ اهو ناڪام ٿيو.

(2) ون-يونٽ جي تجربتي اولهه پاڪستان ۾ ننڍن صوبن ۽ وڏي صوبي يعني پنجاب جي وچ ۾ اختلاف جو بنياد وڌو، ۽ اهو ناڪام ٿيو.

(3) اوڀر ۽ اولهه پاڪستان جي برابريءَ جي تجربتي عالمي (Universal) جمهوري قدرن کي ڪاپاري ڌڪ هنيو ۽ ملڪ کي ٻه اڌ ڪيو، ۽ اهو ناڪام ٿيو.

(4) مضبوط مرڪز ۽ محتاج صوبائي خودمختياريءَ جو تجربو، يعني 1973ع جو آئين، فقط هڪ صوبي يعني پنجاب جي بالادستيءَ جو دستاويز ثابت ٿيو، ۽ اڄ ان آئين جو وجود رڳو نالي ماتر ۽ ڪاغذي قسم جو وڃي رهيو آهي، ۽ ڪجهه نه هوندي به هر ظلم ۽ ڏاڍ جو پروانو بڻيل آهي.

(5) نظام اسلاميءَ جي نفاذ جو تجربو زير عمل آهي، ۽ ان جي حقيقت قبول ۽ فعل جي فرق ۽ تضاد جي صورت ۾ دنيا آڏو ظاهر آهي، ۽ ان جي نتيجي جو اندازو چارسو قهليل منافقت ۽ غرض شناسيءَ جي فضا مان لڳائڻ مشڪل ڪونهي.

آئين گذريل 37 سالن ۾ پاڪستان جي ان اساسي مقصد واري لهراءِ کان

انحراف ۽ روگردانيءَ جي جسارت جا جيڪي نظري ۽ عملي نتيجا نڪتا، تن کي مختصر لفظن ۾ هيئن بيان ڪري سگهجي ٿو-

(1) ملت اسلاميه کي ملت اسلاميه يا وڌ ۽ وڌ ته به مسلم قومن جي هڪ اجتماع طور سمجهڻ ۽ سڃاڻڻ بدران، جيئن حقيقت ۾ ۽ پڻ بنيادي اسلامي عقيدي مطابق اها هئي ۽ آهي، پاڪستان جي مسلم قومن کي، هڪ مخصوص علائقائي بالادستيءَ جي سياسي مقصد برآريءَ خاطر، هڪ ئي پاڪستاني مسلم قوم سمجهيو ويو، بلڪل ائين جيئن هندستان جي مسلمانن کي تقسيم برصغير جي خاص سياسي مقصد جي حاصلات لاءِ ڪڏهن هڪ ئي هندستاني مسلم قوم سڏيو ويو هو.

(2) ان ئي مخصوص سياسي مقصد برآريءَ خاطر پوءِ سڄو وقت ملڪ کي جمهوريت جي جڳ-پسند عالمي روايت کان محروم رکيو ويو، ۽ فوج طرفان سياست ۾ مداخلت هڪ لڳاتار صورت ۾ ملڪ جي مٿان نازل رهي.

(3) آپيشاهي، آمريت ۽ ڪاموراشاهي پاڪستاني معاشري جون روايتون بڻيون رهيون.

(4) صوبن جي وچ ۾ بي ويساهي ۽ سياسي بيگانگي انتها تي پهتي.

(5) اوڀر پاڪستان جي ملڪ کان علحدگي واقع ٿي.

(6) واحد اڪثريتي صوبي جي بالادستي پاڪستان جي سياست، معيشت ۽ نظام-حڪومت تي قائم ٿي.

(7) رشوت، بد عنواني، حق تلفي ۽ طبقاتي پرماريت ملڪي معاشري جا

اهڃاڻ ۽ معمول بڻيا.

(8) بين الاقوامي سطح تي پاڪستان جو وقار زخمي ٿيو.

(9) اقتصادي طور پاڪستان بين الاقوامي سامراج جو محتاج ۽ آلم ڪار

ٿيو.

(10) فوجي قانون شهري قانون جي بالادستيءَ، عدالتي نظام ۽ سلطانيءَ

جمهور لاءِ مستقل تلوار بڻجي بيٺو.

اهي سموريون ڳالهائون ملڪ جو هر هوشمند محب وطن شهري سمجهي ٿو، پر بيوس آهي. پاڪستان جو عام ماڻهو به انهن ڳالهين کي سمجهندي ڪندي، فقط قسمت جي ڪيل جيئن سهندو ۽ پوڳيندو رهيو آهي. خاص

طرح سنڌي معاشري هن سڄي عرصي ۾ جيڪي ڪجهه سڻو آهي، جيڪي ڪجهه برداشت ڪيو آهي، ۽ آئيندي جي امڪانن جا جيڪي اهڃاڻ هو ڏسي رهيو آهي، تن ان کي وجود ۽ عدم وجود جي ڪناري تي آڻي بيهاريو آهي، ۽ ائين محسوس ڪري، سمجهي ۽ ڏسي رهيو آهي، ته

(1) اهو، هڪ معاشري جي حيثيت ۾، پنهنجي ئي وطن ۾ بيوطن ۽ خوار رهڻ تي ڪيئن مجبور آهي.

(2) جبر ۽ محرومي فقط ان جي ئي حصي ۾ آيل آهي.

(3) ان جي زبان ۽ تهذيب وتمدن مڻجي رهيا آهن.

(4) ان جا اڪثر معاشي وسيلا ان جي قبضي مان نڪري چڪا آهن.

(5) حڪومت ۾ ان جي آزاد ۽ باعزت شرڪت ۽ شراڪت ناممڪن

بڻجي ويئي آهي.

(6) ان جي پنهنجي قديم تاريخي سرحدن ۾ دنيا جهان جا ماڻهو آباد

ڪري، ان جي پنهنجي انساني آباديءَ لاءِ زمين تنگ ڪئي پئي وڃي ۽ ان کي ارادتا اقليت بڻايو پيو وڃي.

(7) ان جون يونيورسٽيون ۽ ڪاليج ان جي هٿ ۾ ناھن، ۽ ان جا سنڌي

ميڊير اسڪول بند ڪيا پيا وڃن.

(8) ان جي تاريخي سڃاڻپ ۽ تشخص کي ختم ڪيو پيو وڃي.

(9) ان وقت جو انتظار ڪيو پيو وڃي، جڏهن ان جو قومي وجود ۽ ان

جي تاريخي گهر جو وجود باقي نه رهي.

پاڪستان جي تاريخ ۽ حالتن جي پس منظر ۽ سنڌ جي ان صورتحال کي

سامهون رکي، فقط هڪڙو ئي اصولي ۽ عملي حل نظر اچي ٿو، جيڪو سنڌ

توڙي پاڪستان جي وجود جي بقاء جي ضمانت ڏيئي سگهي ٿو. اهو حل

آهي پاڪستان جي بنيادي معاهدي يعني 1940 واري پاڪستان ٺهراءَ تي

مبني مساويانه نظام جو قيام، يعني ڪانفرنشن - اهڙي ڪانفرنشن،

جنهن ۾ شامل وحدتون يا صوبا حقيقي معنيٰ ۾ آزاد ۽ خودمختيار راڄن يا

رياستن جو درجو رکندڙ هجن، جيئن 1940ع واري ٺهراءَ ۾ ڄاڻايل آهي. ان

۾ ئي پاڪستان جي بقاء آهي. ان ۾ ئي سنڌ، ۽ پاڪستان جي ٻين

همشريڪ وحدتن يعني پنجاب، سرحد ۽ بلوچستان جي بقاء آهي. ان

ڪانفڊرل نظام جا بنيادي نقطا هي هئڻ گهرجن:

(1) پاڪستان جي ڪانفڊريشن (نظام مساوات) ۾ شامل سمورين رياستن - پنجاب، سنڌ، سرحد ۽ بلوچستان - کي هر طرح سان برابريءَ جو درجو حاصل هوندو.

(2) پاڪستان جي ڪانفڊريشن ۾ شامل وحدتن يا صوبن کي آزاد (Sovereign) ۽ خودمختيار (Autonomous) رياستون تسليم ڪيو ويندو، ۽ اهي هڪ باهمي تحريري معاهدي هيٺ پنهنجي خودمختياريءَ جا ڪجهه اختيار مرڪز جي حوالي ڪنديون.

اهي آهن بنيادي اصول ۽ نقطا، جن تي موجوده پاڪستاني صوبا، صلاح مشوري ۽ باهمي رضامندي سان، آبرومندان معاهدو ڪري، هڪ نئين آزاديءَ جو صبح طلوع ڪري سگهن ٿا. اهو ئي هڪڙو طريقو آهي، جنهن سان هميشه لاءِ استحصال، بالادستيءَ، آپيشاهيءَ، بدعنوانيءَ ۽ باهمي نفاق کان چوٽڪارو حاصل ڪري سگهجي ٿو، ۽ هڪ نئين، پُر اعتماد، جمهوري ۽ مضبوط پاڪستان کي بقاءَ ۽ دوام ڏيئي سگهجي ٿو. هن کان اڳ جيڪي به تجربا ڪيا ويا آهن، تن سواءِ آپيشاهيءَ، آمریت، استحصال، ڪاموراشاهيءَ ۽ باهمي نفرتن جي ٻيو ڪجهه ڪونه ڏٺو آهي. ڪانفڊريشن (نظام مساوات) نه رڳو انهن سمورين خرابين جو علاج ۽ تدارڪ آهي، پر پاڪستان جي اساسي فڪر ۽ نظريي سان ايمانداريءَ جي بنياد تي گانڊاپي جو اصل اصول آهي، جيڪو 1940ع واري ٺهراءَ جو حقيقي روح آهي. اچو ته ان حقيقي روح کي ساڻ ڪئي، نفرتن ۽ نفاق جي نظام کي ترڪ ڪيون ۽ محبتن جو ۽ اتحاد جو نئون نظام اختيار ڪري، پاڪستان جو نالو اقوام عالم ۾ بلند ڪريون.

سروئنس آف سنڌ سوسائٽي

(ڪراچي، 1982ع)

ويچار

عزيز دوستو، آه اوهان سڀني جو، ۽ ڪراچي سنڌي ادبي سنگت جي ڪارڪنن جو خاص طرح، تمام گهڻو ٿورائڻو آهيان، جو توهان مون کي ايترو مان ڏنو، ۽ وڌيڪ ان لاءِ ته توهان جهڙن نيڪ خيال ۽ زنده دل جوانن سان مون کي ملڻ جو موقعو مليو، ۽ ان کان پوءِ پنهنجي ساراھ ۾ هيٿريون ڳالهيون ٻڌيم، ۽ سڀ کان وڌيڪ ٿورائڻو انهيءَ لاءِ توهان جو هن موقعي جي پيدا ٿيڻ جي سلسلي ۾ آهيان، جو هن مدرسي جي خاص هن ڪمري ۾ اوهان جي هيءَ سنگت اتفاق سان ڪئي ٿي، جنهن ڪمري سان منهنجون تمام گهڻيون شخصي يادگيريون وابسته آهن.

توهان کي ٻڌائيندي، مون کي تمام گهڻي خوشي ٿي ٿي ته هتي هن سنڌ مدرسي ۾ آه چوٿين درجي انگريزيءَ ۾ اچي داخل ٿيو هوس۔ جون ۱۹۲۰ع ۾. پوءِ چار سال هتي پڙهيس. چوٿون، پنجون، ڇهون ۽ ستون درجو. ستون درجو انهيءَ زماني ۾ مئٽرڪ شمار ٿيندو هو. هن ڪمري ۾ هتي پنجون ب ڪلاس هوندو هو. انهيءَ ۾ اردو ۽ سنڌي شاگرد ٻيئي گڏ پڙهندا هئا، پهرين ٻه مان چوٿين ب ڪلاس ۾ اچي داخل ٿيو هوس، جنهن ۾ به اردو ۽ سنڌي ڇوڪرا گڏ پڙهندا هئا۔ جيڪو هن ڪمري سان گڏوگڏ، اڀرندي پاسي، لاڳيتو، ڪلاس هو. ۽ هيڏانهن هن جي ڏکڻ سان لاڳيتو پنجين الف جو ڪلاس روم هوندو هو، جنهن ۾ سڀ سنڌي ڇوڪرا پڙهندا هئا. هن پنهنجي ڪلاس روم جو ذڪر مون هڪڙي هنڌ ڪيو به آهي. سائين جي. ايم. سيد محترم جي سلسلي ۾ جيڪو مضمون (۱) مون لکيو آهي، انهيءَ ۾. مون ان ۾ پنهنجي هن ڪلاس جي استاد محترم، سائين عبدالقيوم شيرواني مرحوم، جي باري ۾ ڳالهه ڪئي آهي ته ڪيئن اهو منهنجو استاد مون کي ڏاڍي مشڪل وقت ۾ ڪم آيو هو. مون ڊاڪٽر دائود پوٽي مرحوم جي سلسلي ۾ به هڪڙو مضمون (۲) لکيو آهي، جيڪو اسان جو تڏهن

پرنسپال هوندو هو. ان مضمون ۾ به مون هن پنهنجي ”آلماٽر“ جو ذڪر ڪيو آهي. ”آلماٽر“ جو اصطلاح مان سمجهان ٿو ته اوهين ڄاڻو ٿا ته ڪهڙي معنيٰ ٿو رکي؛ لاطيني ٻوليءَ جو هيءُ لفظ عجيب لفظ آهي، معنيٰ اٿس ”پلاري، مهربان ماءُ“، ۽ اسڪول، ڪاليج، يونيورسٽيءَ لاءِ ڪم ايندو آهي، جتي جو ماڻهو پڙهيل هوندو آهي. هيءُ اهو ”مٽر“ جو اکر آهي جنهن جي معنيٰ ”مادو“ به آهي جنهن مان لفظ ”مٽيريلزم“ به نڪتو آهي. ان جون معنائون يا مشتق ”مٽي“، ”مٽر، مٽ يا مائٽ“، ”ماتر، ماتا يا ماءُ“ به آهي. بهر حال، ان مان اوهين محسوس ڪندا ته منهنجو هن پنهنجي ”آلماٽر“، هن ”مهربان ماءُ“، هن سڳوري درسگاه ۽ ان جي مهربان استادن سان ڪيترو اتوڻ ۽ ويجهو سهند آهي.

اڃا ڪالهه يا ٽيون ڏينهن ئي اسان جي دوست عزيز، ممتاز مهر صاحب، مون سان پئي ڳالهيون ٻولهيون ڪيون، ۽ مون کان پڇيائين پئي ته ڪهڙن ڪهڙن ڪتابن تي هن وقت توهين ڪجهه ڪم ڪرڻ جو سوچي رهيا آهيو، ته مون ٻين ڳالهين سان گڏ کين اها به ڳالهه ٻڌائي ته هڪڙو ڪتاب آهي، جنهن جو عنوان آهي ”منهنجا بزرگ، منهنجا دوست“ - ان سلسلي ۾ ٻارهن-چوڏهن بزرگن ۽ دوستن جو ذڪر مون اڳي ئي لکيو به آهي، ۽ اهي مضمون الڳ الڳ موقعن تي انهيءَ ئي جامع عنوان سان ڇپيا به آهن، ۽ وڌيڪ جيڪي به اهڙي نوع جا ذڪر اذڪار منهنجي ذهن ۾ آهن، سي به آءٌ چاهيان ٿو ته قلمبند ڪريان ۽ پوءِ هڪڙو چڱو ڪتاب ٺهي پوي ائين هيءُ ئي اسڪول آهي، جنهن جي هڪڙي ٻي تمام پياري يادگيري منهنجي دل ۾ آهي، جا مون لکي ڪانهي، ۽ منهنجي مربيءَ ۽ بزرگ، استاد محترم اين. بي. پٺاڻي. نارائنداس بولچند پٺاڻي (۲) - جيڪو پرنسپال هو ڏي. جي. سنڌ ڪاليج ڪراچيءَ جو، ۽ رٽائر ٿيڻ کان پوءِ سنڌ مدرسو سائنس ڪاليج جي قائم ڪرڻ ۾ هن جو تمام وڏو هٿ رهيو هو - اهو منهنجو استاد به هو، اسان جو پرنسپال به هو - انهن بابت منهنجي هڪڙي بيحد پياري يادگيري به هن مدرسي سان وابسته آهي.

۽ اها هيءُ آهي ته جڏهن آءٌ بي. اي. پاس ڪرڻ کان پوءِ ۱۹۳۸ع ۾ هن مدرسي ۾ ماسٽر ٿي آيس - ٻي ڪا نوڪري شروع ۾ ئي نه مون ڳولي نه مون

ڪئي، بي. اي. پاس ٿيڻ کان پوءِ فوراً مان هتي ماسٽر ٿي آيو هوس، ۱۹۴۷ع جي شروع تائين مون هتي ماسٽري ڪئي، - ته جڏهن آءُ هتي ماسٽر ٿي آيس، تڏهن اسان جو استاد محترم ڀٽائي، رٽائر ڪري، سنڌ مدرسو سائنس ڪاليج جي پايي رکڻ جي سلسلي ۾ مصروف هو. مدرسي جي هن خاص اسڪول بلڊنگ کان ٻاهر، احاطي ۾، ”سردار هائوس“ هو، اڃا به آهي، سٺي مسجد جي ڀرسان - پهرين پهرين جڏهن مان هتي شاگرد ٿي اچي داخل ٿيو هوس تڏهن مون کي اتي ان سردار هائوس ۾ رهايو هئائون، هيٺ ان جي هڪ هال ۾ ۽ پوءِ ٻئي سال مٿي ان جي هڪڙي ٻئي هال ۾ - اتي ان سردار هائوس ۾ پوءِ (۴) سنڌ مدرسي بورڊ وارن سائنس ڪاليج قائم ٿي ڪيو، ۽ ان جي سائنس لئبريٽرين وغيره جي سلسلي ۾ انهن سائنس محترم کي، جيئن ته پاڻ سائنس جا ماڻهو هئا، منت ڪئي هئي ته ”اعزازي طور، اسان کي هن ڪم ۾ صلاح مشورو ڏيو ۽ مدد ڪريو!“ ان زماني ۾ آءُ به چار ٻيا دوست ٻاهر شهر ۾ هڪ ”ڪلب“ ۾ رهندا هئاسون - سعيد منزل آهي بندر روڊ تي، ان جي ڀر ۾ هڪ بلڊنگ ۾، جنهن جو تڏهن نالو ”حاجي چانڊو بلڊنگ“ هو - اتي ان ”ڪلب“ ۾ اسان سان گڏ اسان جو هڪڙو ساٿي هوندو هو، غلام قادر ميمڻ نالو هوس، بي. ايس سي (هانرس) پاس ڪيل هو، ۽ هتي انهيءَ نئين ٻريا ٿيل سنڌ مدرسو سائنس ڪاليج ۾ ڪيمسٽريءَ جي سبجيڪٽ لاءِ ليڪچرار مقرر ٿيل هو. تن ڏينهن اسين ڪيئي ڪتاب پڙهندا هئاسين، مختلف قسمن جا. اهي ايم. اين. راءِ (۵) جا به هوندا هئا، جنهن عظيم سياسي مفڪر ۽ عالم جو نالو ڪجهه گهڙيون اڳي هتي اسان جي عزيز دوست نبي بخش کوسي ڪيو، ۽ پڻ دنيا جي ٻين عالمن جا ۽ اديبن جا، خاص طرح ”ٽنڪرس لئبريري سيريز“ جا ڪتاب ان زماني ۾ تمام مشهور هوندا هئا، ۽ جڏهن به ڪو اسان کي ان سيريز جو ڪتاب هٿ ايندو هو ته اسين پنهنجو وڏو ڀاڱو سمجهندا هئاسين ۽ هڪٻئي کي اهو ڏسيندا هئاسين ۽ پڙهائيندا هئاسين. ائين عالمي ليکڪ خليل جبران، جنهن جو ذڪر اڳهرو پاءُ لاشاريءَ ڪيو، ان جي ڪتابن جي به تمام گهڻي هاڪ هوندي هئي. مون ان جا به ٻه چار ڪتاب هٿ ڪري ورتا هئا، ۽ آهي به ”ڪلب“ ۾ گڏجي پيا پڙهندا هئاسين. هڪ ڀيري، اهو اسان جو دوست غلام قادر ميمڻ، خليل

جبران جو منهنجو هڪڙو ڪتاب هٿ ۾ کڻي، هتي پنهنجي ڪاليج ۾ آيو، ۽ ڪنهن طرح استاد پڙهائيءَ اهو هٿ ۾ ڏسي ورتس. فوراً پڇيائينس، ”اهي ڪتاب اوهين پڙهندا آهيو؟“ جواب ۾ سائينءَ کي هن چيو ته ”آءُ ته هيءُ ڪتاب پڙهان ٿو، پر منهنجو هڪڙو دوست آهي، مون سان گڏ رهي ٿو، اهو هنن خليل جبران جي ڪتابن جو تمام گهڻو شائق آهي. هيءُ به انهيءَ جو ڪتاب مان کڻي آيو آهيان.“ سائينءَ نالو پڇيس، ۽ هن منهنجو نالو کين ٻڌايو. پڙهائي صاحب مون کي منهنجي نالي مان سڃاتو يا نه، چو ته اسين شاگرد پرنسيپالن کان ڪافي حجاب سان ۽ پري رهندا هئاسون، حالانڪ آءُ پاڻ ته ڪاليج جي شاگرديءَ واري دور ۾ به چار پيرا سائينءَ جن سان نهايت ويجهڙائيءَ ۽ ڏاڍي توجهه گهرندڙ ڪم ڪار سان مليل به هوس. - بهرحال، پاڻ ميان غلام قادر کان پڇيائون ته ”ڇا ڪندو آهي مسٽر جويو؟“ هن ٻڌايو ته ”هتي مدرسي ۾ اسڪول ماسٽر آهي.“ اها روڻداد پوءِ دوست غلام قادر مون کي انهيءَ ڏينهن شام جو پيرائڻي اچي ٻڌائي. ٻئي ڏينهن، اهو اسان جو استاد، پروفيسر پڙهائي، اچي مٿي سان، رٿاير ٿيل ماڻهو، ايڏي پايي جو بزرگ، پنهنجي سر پاڻ، اسان جي هن اسڪول ۾، منهنجو پڇائيندي پڇائيندي، اچي ورائندي ۾ منهنجي ڪلاس روم جي آڏو بيٺو. مون ڇهين درجي جي اي ڪلاس جو انگريزي پيئرڊ پئي ورتو، اهو ڪلاس روم هن ئي پهرينءَ ماڙ تي اڀرندي واريءَ ٻانهينءَ سان هوندو هو. مون جڏهن کين ٻاهر بيٺل ڏٺو، ته هڪدم تڪو تڪو ٻاهر نڪري سندن آدرپاءُ ڪيم. مون کان پڇيائون، ”بابا، اوهين خليل جبران جا ڪتاب پڙهندا آهيو؟“ مون چيو، سائين، ها....“ چيائون، ”ته پوءِ پاڻ مرشد پائي آهيو؟“ مون چيو ته ”سائين، وڏي مهرباني....“ چيائون، ”اوهان ڪهڙا ڪتاب پڙهيا آهن خليل جبران جا؟“ مون نالا ٻڌايان، جيڪي مون پڙهيا هئا، پوءِ چيومان، ”سائين، هڪڙو خليل جبران جو ڪتاب مون کي ملي ڪو نه ٿو، اهو بازار ۾ آيو به هو، پر کپي ويو آهي. ان جو نالو آهي ”The Prophet“ انگريزيءَ ۾ آهي، ان جو اڙدوءِ ۾ ترجمو ”آس ني ڪها“ قاضي عبدالغفار (۶) جو ڪيل پڙهيو اٿم، چون ٿا ته خليل جبران اهوئي ڪتاب سڌو انگريزيءَ ۾ لکيو، ٻيا سڀئي پنهنجا ڪتاب هن پهريائين عربيءَ ۾ لکيا ۽ پوءِ اهي انگريزيءَ ۽ ٻين ٻولين ۾ ترجمو ٿيا.

اهو ڪتاب مون کي هٿ ڪونه ٿو اچي، ان جي ڳولا ۾ آهيان، هٿ اچي ته ڏاڍو چڱو” چيائون، ”اهو ڪتاب آءُ اوهان کي ڏيندس.“ هفتو ڪي ڏهن گذريا، ته ساڳيو سائين پٽائي صاحب، منهنجو محترم استاد، پير مرد، ايڏي درجي وارو بزرگ، وري موٽي هڪڙي ڏينهن ساڳئي نموني هلي مون وٽ آيو، انهيءَ ساڳئي ڪلاس روم جي آڏو ورائنڊي ۾ اچي بيٺو. جيئن ئي آءُ ٻاهر نڪتس، ته ڊگهي سائيز جي ٽائيپ ٿيل ڪاغذن جو فائيل وڌائي، منهنجي هٿ ۾ ڏيئي چيائون، ”خليل جبران جي ڪتاب ”The Prophet“ جي هڪڙي ڪاپي مون وٽ هئي، آهي، اهو سچو ڪتاب مون ٽائيپ ڪري اوهان لاءِ آندو آهي. ٽي ڪاپيون هڪڙي استروڪ سان ٽائيپ ڪري سگهيو آهيان، انهن مان هيءَ هڪ اوهان لاءِ، ٻيون ٻه ڪاپيون جبران جي ٻين شائقن کي ڏيندس.“ ته اها ڪيڏي نه هڪڙي دل کي اتساهيندڙ يادگيري آهي، جيڪا مون وٽ هن مدرسي سان ڳنڍيل منهنجي ذهن ۾ موجود آهي ۽ اڄ اوهان سان هتي ملي ڪري، ٻين ڪيترين سٺين مٿين يادگيري سان گڏ اها به منهنجي دل تي تري آئي آهي! منهنجو ارادو آهي ۽ اها منهنجي سعادت ٿيندي، ته جيڪو ”منهنجا بزرگ، منهنجا دوست“ ڪتاب منهنجي ذهن ۾ آهي، ان ۾ سائين پٽائيءَ جي شفقت ۽ نيڪيءَ جا اهڙا جيڪي تاثرات منهنجي دل تي نقش آهن، انهن ۾ هيءَ هڪ پياري ۽ سامهه سڏير يادگيري به آئيندس.

دراصل آءُ پاڻ به استاد ئي ٿي رهيو آهيان، جيئن اسان جي دوست عزيز، بدر قريشيءَ، هتي چيو، محترم ڊاڪٽر الهداد پوهڻي به منهنجي هڪڙي ڪتاب، ”ماڻهوءَ جو ڀاڳ“، جي مهاڳ ۾ مون لاءِ ڪجهه ائين ئي لکيو آهي ته جوڻو هڪڙو استاد آ، معلم آ، پنهنجن مضمونن، افسانن، ڊرامن ۾ هڪ استاد جي حيثيت ۾ ئي ڳالهه ڪرڻ گهري ٿو.“ سو واقعي آءُ ماستر ٿي رهيو آهيان، سڄي حياتي گذري ويئي، ڏهاڪو سال مون هتي هن مدرسي ۾ ماستري ڪئي، هتان نڪتس ته ٺٽي ۾ ٻه ورهيه ماستري ڪيم، ان کان پوءِ حيدرآباد جي ٽريننگ ڪاليج ۾ ٻه ورهيه، وچ ۾ ڏهاڪو کن سال ادبي بورڊ ۾ هيڪڙيءَ کي پنج ڇهه سال پڻي پيري ڪم ڪرڻ جي صورت پيدا ٿي. سا به هڪ طرح ماستري ئي هئي، جو ڪتاب پڻي ٺهيا ڪتاب پڻي ڇپيا، رسالو

”مهراڻ“ هو اُن ۾ پنهنجا پرايا ويا ڪياڻ پئي آيا۔ ۽ ان کان پوءِ جيڪب آباد ۾ اهاڻي ماستري، وري پري ڪوهاٽ ۾ سا به ته معلمن جي تعليمي هئي، وغيره وغيره، ائين سڄي عمر ماستريءَ ۾ ئي مصروف رهي. انهيءَ ڪري منهنجي من جي اها چڻ هڪ خصلت ٿي ويئي آهي ته جيڪڏهن ڪن دوستن جو، دليان ٻڌندڙن جو، هڪ ننڍي ڪلاس وانگر، ويهن، پنڇويهين، ٽيهن جو ڪو ميڙاڪو يا گڏجاڻي آهي۔ جيئن هتي پاڻ گڏيا ويٺا آهيون، انهن جي اڳيان ڳالهائڻ ۾ هڪ طرح طبيعت خوش به ٿئي ٿي ۽ ڳالهائي به سگهان ٿو. ورنه جيڪي تمام وڏيون محفلون هونديون آهن، جلسا هوندا آهن، جن ۾ سوين، هزارين، پنهنجا پرايا، سڀ، اچي ويهندا آهن، انهن ۾ آءٌ ڊڄندو آهيان، اصل اتي بيهي به پوريءَ طرح نه سگهندو آهيان، ڀائيندو آهيان ته شل اتان بچان ته چڱو.

۽ خاص طرح هن زماني ۾ جڏهن ڳالهائڻ جو ڳڻو ڪونهي! هيءُ چڻ ماڻ جو دور آهي. اڳي جا جيڪي سنت ۽ درويش ٿي گذريا آهن، سي ته پاڻ ئي ڪڏهن ڪڏهن ماڻ جو روزو رکندا هئا، جيئن مهاتما گانڌي به ماڻ جو روزو رکندو هو، ۽ جيڪي پيغمبر يا انسانيت جا اڳواڻ ۽ سڌارڪ ٿي گذريا آهن تن سڀني زندگيءَ ۾ ڪڏهن نه ڪڏهن ماڻ جو روزو رکيو آهي۔ پر اڄ هيءُ ماڻ جو روزو گويا اسان جي مٿان عائد ڪيو ويو آهي، مڙهيو ويو آهي۔ اصل ائين، جو جيڪا ڳالهه ڪرڻ جهڙي آهي سا اتي بيهي ڪٿي ڪري نٿي سگهجي ۽ جيڪا ڳالهه ٻڌڻ جهڙي آهي سا ٻڌائي نٿي سگهجي. گرونانڪ جو هڪڙو شيد آهي ته:

نانڪ بات اکر کي ڪهن سنن کي ناءِ

جو ڪهي سو جاني ناهين، جو جاني ڪهه نه سگهي ڪاءِ.

”آکر جي ڳالهه“ معنيٰ اها جيڪا ٻڌڻ گهرجي، جيڪا معلوم نه آهي، جنهن تي پردو پيل آهي، جنهن جي ڄاڻ ڪانهي، پوءِ اها سياسي هجي، مذهبي هجي، يا جيئن اسان جي هڪ دوست اڳهرو چيو ڪا ديو مار، خالص عقلي يا ڪنهن قسم جي ايمان شڪن ئي ڇو نه هجي؛ مطلب ته هر اها ڳالهه جنهن تي جهالت يا اڻ ڄاڻائيءَ جي مٽيءَ جا مڻ چڙهيل هجن، جيڪا لڪل هجي، اها ئي ”بات آکر“ جي چُٽبي. آکر معنيٰ جنهن جي ”گم“ نه هجي، خبر يا

ڄاڻ نه هجي. ته هيءَ زمانو جيڪو آهي سو اهو آهي. جڏهن سڀ جي مٿان ماڻ جي مهر لڳل آهي. ايتري قدر، جو هاڻي جيڪو تازو ان مهر کي ڍري ڪرڻ، ڪجهه زبان کولڻ جو ڏنو ويو آهي، ته ان منجهه به چيو ويو ته فقط ”پنج اخبارون“ (۷) انهيءَ کان ڪجهه ڪجهه آجيون آهن. ٻئي نمبر ۾ وري ادبي رسالن، ”خالص ادبي“ رسالن، کي اوتري ئي قدر ماڻ کان آڄو ڪيو ويو آهي. انهيءَ مان اوهين، اسين، سوچي سگهون ٿا، سوچڻ تي مجبور آهيون، ته پنجن ”پروسي جهڙين“ اخبارن کي ماڻ جي حڪم کان ان قدر آزاد ڪرڻ سان گڏ، جو ”خالص ادبي“ رسالن ”Purely literary magazines“ کي به اها ”سهولت“ ڏني وڃي آهي، ته اهو خالص ادب Pure literature کا اسان جي فائدي جي شيءِ به آهي يا اسان جي فائدي جي شيءِ آهي ئي نه!

انهيءَ سلسلي ۾ مون کي هڪڙي عالم، نقاد، جو قول ياد ٿو اچي ته، ”اديب ماڻهو جيڪي آهن، سي شڪست کاڌل ماڻهو آهن، ڇو ته جيڪڏهن شڪست کاڌل نه هجن، ۽ حوصلي وارا ۽ عملي ماڻهو هجن، ته جنگ ۾، عمل جي محاذ تي، ئي موجود هجڻ کپن“ جتي ڳالهائڻ جي، ڳالهين ڪرڻ جي، ڳالهه ئي ڪانهي، جتي لفظن جي راند ڪانهي، ۽ اتي ته ”هن ڀالا، وڙه ڀاڪرين، آڏي ڍال مڙار“ واري ڪار آهي. ۽ پوءِ

هٿن هڪٿن ساڻي سارڻ مانجهيان ايءُ مرڪ

وجهن ڪين فرق، رک وهنديءَ راند ۾، -

ته اهو وڙه جو ڪم، ڳالهه جي نبيري جو ڪم، جيڪو آهي، سو اديب ڪو نه ٿا ڪن، ۽ انهيءَ ڪري ئي اديبن لاءِ چيو ويو ته اهي جيڪي آهن سي شڪست کاڌل آهن، شڪست قبوليو ويهن ٿا، اڪثر جنگ کان اڳي ئي، ۽ پوءِ وينا ٿا ڳالهيون ڪن صلح سانت جون، چڱ مڙسيءَ جون- ”ادا، اسان جي ڳالهه سمجهو، اسين توهان کي ڳالهه سمجهايون ٿا، اسان جي ڳالهه ٻڌو“، وغيره وغيره. هو، جو سياستدان چوندا آهن ته ”آزادي، انصاف، يا ظلم کان نجات گهري يا مٿان ٿي ڪانه وٺي آهي، وڙهي وٺي آهي“ اها ڳالهه اديب اڪثر ڪو نه ڄاڻن. هنن لاءِ ڳالهيون ئي وڏي شيءِ ٿئي ٿي. اصل ائين جيئن هيٺي همراه لاءِ چوندا آهن ته ڌڪ پيو کائيندو، ورائي ڌڪ نه

هڻندو، ۽ وري وري پيو چوندو؛ ”ٻيو ته ڌڪ هڻي ڏس.... هاڻ ته ڌڪ هڻ... ڏسان ته ڪيئن ٿو ٻيو ڌڪ هڻين!“.... وغيره وغيره.

ته اهو اديب جي هيٺائيءَ جو مسئلو جيڪو آهي، سو اسان کي انهيءَ سوچڻ تي مجبور ڪري ٿو ته اديب يا ان جو ادب آخر ڪهڙي مرض جي دوا آهي، ۽ آهي ته ڪهڙي دوا آهي، انهن جو نيٺ به ڪم ڇا آهي؟ پهرين ڳالهه ته ”ٻولي ناهي گولي“ (۸) جيئن ”اياز“ چيو آهي، ۽ ادب آهي ئي ٻوليءَ جو استعمال، يعني فقط ۽ فقط ڳالهه ۽ ڳالهيون. انهن تي عمل جيڪو ٿئي، يعني جيڪي ڪجهه ”ٻولي“ چوي ٿي يا چاهي ٿي ته ائين هجي يا هجڻ گهرجي، ائين ٿئي يا ٿيڻ گهرجي، اهو رڳو ڳالهائڻ يا ڳالهين ڪرڻ سان ڪو نه ٿيندو، اهو عمل سان ٿيندو، جيڪا سياست جي ڳالهه آهي، سياسي عمل جي ڳالهه آهي.

پر اديب يا ان جي ڳالهين يعني ان جي ادب جي هيءَ هيٺائي ايڏي هيٺائي به ناهي، جو انهن کان ڪجهه به نه ٿي سگهي. جيتري ڪجهه ڪو هيشو شخص يا ڪو هيشو گروه پنهنجي حقن جي حوالي سان پنهنجي هيٺائيءَ جي ڳالهه ٿو ڪري، پنهنجي محروميءَ جي ڳالهه ٿو ڪري، انصافي انصاف جي، معقوليت جي يعني صلاح مصلحت ۽ سهمتيءَ جي ڳالهه ٿو ڪري، اوتري تائين هو پلمانسائيءَ جا قدر، انساني قدر، پيدا ڪري ٿو، وڌائي ٿو، مضبوط ڪري ٿو، ۽ انهن تي عمل ڪرڻ جي يا عمل ڪرڻ جي امنگ جي ڳالهه ڪري ٿو. اديب به ائين آهي ۽ اهوئي ڪجهه ڪري ٿو، ۽ انهيءَ معنيٰ ۾ ۽ انهيءَ حد تائين هن جو ادب يا هن جي ”ڳالهه“ خود عمل آهي، ڇو ته هو نه رڳو ڳالهه ڪري ٿو، پر قدرن جي ڳالهه ڪري ٿو، ۽ انهن جي حوالي سان عمل جي اتساهه جي ڳالهه به ڪري ٿو، يعني ڳالهين تي، قدرن تي عمل لاءِ تيار ڪري ٿو، ۽ ادب، هر ادب، ترقيءَ وارو (توڙي رجعت وارو)، منهنجي نظر ۾ آهي ئي اهو، جيڪو عمل لاءِ تيار ڪري. عمل لاءِ تيار ڪرڻ جو مطلب هيءُ ته پهريائين ته قدر پڌرو ٿئي، مقصد پڌرو ٿئي، ۽ ان جي راهه پڌري ٿئي - ان ڏانهن نيندڙ راهه، ان جي عمل جي راهه.

اوهان کي خبر آهي، ۽ جيئن مون اڳ چيو، ته قدرن يا مقصدن جي حوالي سان عمل جي راهه ۽ ان جو پند سياست جي ڳالهه آهي. ۽ هيءُ دراصل ادب

يا اديب جي هيٺائيءَ جو، يا خود ان جي هار جو يا پاڇ جو مسئلو پڻ قدرن جي چونڊ، مقصدن جي چونڊ، جو مسئلو آهي. انفرادي قدر، انفرادي مقصد، موجود سماج ۽ ان جي موجود صورتحال جي بچاءَ ۽ جياپي کي، بلڪ ان جي ماضيءَ ڏانهن موٽ يا رجعت کي، ۽ ان جي غالب طاقت يا اقتدار سان شراڪت کي، پنهنجي پورائيءَ لاءِ وڌيڪ سازگار ۽ ضروري سمجهڻ ٿا ۽ ڏسن ٿا، ۽ انهيءَ ڪري انهن قدرن کي انگريءَ ۾، Reactionary، Conservative يا Pro-establishment، Power-oriented قدرن ٿو چئجي. يعني قدامت پسند، رجعتي يا اقتدار پرست قدر؛ ۽ اجتماعي قدر. اجتماعي مقصد، پنهنجي پورائيءَ لاءِ، اڳتي وڌڻ کي، نوان کي، تبديل کي، غالب اقتدار جي بت جي ڀيڻ کي وڌيڪ سازگار ۽ ضروري ڏسن ٿا ۽ سمجهڻ ٿا، ۽ انهيءَ ڪري انهن قدرن کي Progressive يا Revolutionary يا Anti-power، Anti-establishment قدرن ٿو چئجي. يعني ترقي پسند، انقلابي، اقتدار دشمن قدر. ادب سان ۽ ان جي انهن پسند ڪيل قدرن سان ۽ انهن جي پورائيءَ يا حاصلات لاءِ گهريل عمل جي راهه سان، سياست سان، به انهيءَ ئي طرح اهي رجعت پسند يا ترقي پسند، انقلاب دشمن يا انقلاب دوست، اقتدار دشمن يا اقتدار پرست هجڻ جون صفتون لاڳو ڪري سگهبيون آهن. شڪست خورده يا فتح آشنا، يعني هار کاڌل يا سويياري، نراس يا آسائتي ادب هجڻ جو فيصلو به انهيءَ انفرادي يا اجتماعي سوچ جي طرز ۽ طريقي سان وابستگيءَ ۽ ان جي روشنيءَ ۾ ڪري سگهيو آهي ۽ ڪرڻ گهرجي.

هاڻي، انهيءَ ڳالهه کي، انهيءَ انفرادي ۽ اجتماعي قدرن جي بنيادي نقطي کي، آڏو رکي، پوءِ اسان جي دوستن جيڪي هن گذجائيءَ ۾ ڳالهيون ٻوليون ڪيون يا خيال ۽ رايا ظاهر ڪيا، تن تي اوهين ويچار ڪريو، ته جيڪي به ڪي به چار ڪتاب منهنجي قلم مان نڪتا آهن، يا جيڪي به ڪي مضمون لکيا اٿر، آکاڻيون لکيون اٿر، ترجما ڪيا اٿر، يا ٻيو به جو ڪجهه منهنجو ڪردار ۽ ڪم رهيو آهي، ان سڀ بابت اها سندن تورتن ڪيتري قدر پوري ۽ وزنائتي اوهان کي لڳي. بلڪ اوهان مان ٻين به جن مون کي پڙهيو آهي، منهنجي خيالن جو ۽ ڪردار جو ٿورو ڪجهه جائزو ورتو آهي، يا ان بابت

ڄاڻڻ گهرن ٿا، تن کي پڻ انهيءَ هڪ ڳالهه، انهيءَ هڪ نقطي، جي روشنيءَ ۾ ئي منهنجي فڪر ۽ امنگ ۽ منهنجي هن مختصر زندگيءَ جي مختصر ڪم جي وٽ جي ڪٽ ڪرڻ جڳائي. منهنجي دلي مراد سڄي هن ڪم ۾ ۽ سڄيءَ هن هڪ ئي مليل عمر جي هيءَ رهي آهي ته اسين سنڌ وارا جنهن ڌرتيءَ تي ۽ جنهن سماج ۾ رهون ٿا، انهيءَ ڌرتيءَ ۽ سماج جي آڏو هڪڙو مقصد واضح ٿئي جيڪو وقت جو سڏ آهي، ۽ انهيءَ مقصد کي حاصل ڪرڻ لاءِ جيڪي رڪاوٽون يا رند ڪون آهن انهن جي سڃاڻپ ڪئي وڃي، ۽ جيڪي سازگار يا مددگاري چيزون آهن، انهن کي پنهنجي سامهون چٽيءَ طرح ڏسي سگهون.

اها ڳالهه منهنجي سامهون چو هئي، اها منهنجي دل جي مراد ان ۾ ڪيئن پيدا ٿي ۽ اسري، ان جو به هڪ سبب، هڪ پس منظر ۽ هڪ منطق هو ۽ آهي. آءٌ هڪڙو هاريءَ جو پٽ آهيان، ۽ سنڌ جي پهراڙيءَ جا اسين ويٺل آهيون ۽ پورهيت آهيون. غريبي، بيماري، جهالت، لاچارِي ۽ ظلم، انهن جون اسان جيئريون جاڳنديون مجسم صورتون ڏٺيون آهن. Establishment يعني قائم نظام جي ڪنهن هڪ پک کي به اسان ڪڏهن اسان جو پاسو ڪندي نه ڏٺو آهي. مذهب جيڪو قائم نظام جو روحاني پک بلڪ ٿئي آهي، تنهن سڌاڻن ٻيءَ دنيا جي دڙڪن ۽ دلاسن سان اسان کي پنهنجن دڪن ۽ بيوسين کي سهڻ ۽ وسارڻ سيکاريو. سرڪار جيڪا قائم نظام جي جسماني طاقت يا ساڀيان واري طاقت آهي، اها سڌاڻن اسان جي دنيوي منصبدارن، ڏاڍن ۽ ظالمن جو هٿيو به رهي ۽ هٿيار به رهي. ۽ پنهي، مذهب ۽ سرڪار، گڏجي، جنهن هڪ ڳالهه تي متفق ٿي، اسان کي بيوس ۽ لاچار ۽ محروم رکيو، اهو اسان کي اسان جي عقل کان ۽ پنهنجي ڪوشش کان. اسان سنڌ جي جيڪا واحد دنيوي تڪليف، هڪڙي ۽ هڪڙي بيمارين جي بيماري ڏئي آهي، سا آهي ان جي ”وڏيرا شاهي“ (۹)، جنهن ۾ ان جي سڄي انساني خلق، بلڪ چوڀائي مخلوق به، ۽ ان جي سڄي ڌرتي ورتل آهي، ويندي ان جا خود وڏيرا پاڻ به. اها اسان جي سنڌ جي ڳچيءَ کان جهليو ۽ گهٽيو بيٺي آهي. ان کي سامه ٺٽي ڪٽڻ ڏئي. ان سان، يعني انهيءَ وڏيراشاهيءَ سان ۽ ان جي حمايت ۾، اوهان مذهب کي به گڏ بيل ۽ استعمال ٿيندي ڏٺو هوندو. مذهب تي آءٌ

اهو ڪو بيجا يا بي عزتيءَ وارو حملو ڪو نه ٿو ڪريان، ڇو ته مذهب وڏو
 هڪ عزت دار ۽ باحرمت ڪرشمو آهي، ان تي ڪنهن بيجا ۽ هلڪڙائيءَ
 واري حملي ڪرڻ جي ڪو جرئت به نٿو ڪري سگهي. خاص طرح هن
 نئين مذهبيت يا مذهب پرستيءَ جي دور ۾. آڻ ته مذهب جو عمل هن دنيا
 ۾ جيڪو مون ڏٺو آهي، ۽ اوهان به ڏٺو آهي، ان جي اها ڳالهه ٿو ڪريان. ان
 جي شريعت جو پڪ ۽ طريقت جو پڪ پيئي ان وڏيراشاهيءَ جي پٺڀرائيءَ ۾
 بيٺل آهن. بلڪ طريقت يعني پيري، سجاده نشين جو چار ۽ سنڌ جو خاص
 سيدپڻو شريعت کان به وڌيڪ. ڇو ته پير ۽ مرشد پاڻ ئي اسان وٽ وڏين
 وڏين زميندارين جا مالڪ آهن ۽ وڏا ”وڏيرا“ آهن، جيئن يورپ جي وچين
 اونداهي دؤر ۾ (۱۰) ڪليسا جا پيشپ ۽ ڪارڊينل وغيره هئا. سياست، يعني
 دنياوي رياست ۽ ان جي سرڪار جو نظام ۽ ان جي طاقت جي قبضيداريءَ ۽
 استعمال جو چرخو ته هونئن ئي وڏيراشاهيءَ جي بچاءَ ۽ بقا واسطي ان جا
 نفعيدار ۽ ان ۾ خوش گذاريندڙ ۽ سکيا رهندڙ وڏيرا حڪمران پاڻ هلائين
 ٿا. روپ ان حڪومتي نظام ۽ ان سياسي عمل درآمديءَ جو پوءِ وقت جي
 ضرورت سارو ڪهڙو به هجي. اڀرندڙ شاهوڪار شاهي جيڪا آهستي آهستي
 وڏا شهر وسائي ويئي هئي ۽ علم ۽ هنر ۾ وڌي رهي هئي ۽ وڏيرا شاهيءَ جي
 مدمقابل بنجي رهي هئي، تنهن کي هڪ واري ته ان، مذهب ۽ سياست کي پاڻ
 ۾ ملائي، شڪست ڏيئي پڇائي ڪڍيو، پر وڏا شهر ته وڃڻا ڪو نه هئا، ۽
 شاهوڪار شاهي يا سرمائيداري، تجارت ۽ صنعت جي روپ ۾، هونئن ئي
 اڀري ۽ وڌي هئي. وڏيراشاهيءَ سان آخري ملهه ڪرڻ لاءِ. سو وڏيرا شاهي
 اڄ وري به اسان وٽ شاهوڪار شاهيءَ جي آبي واري تي چڙهيل آهي ۽ اجهڻ
 ٿي چار ئي عضوا ڇت دسجي ۽ پٺي ۽ پير ڪري. بهرحال، اسان جي پنهنجي
 هيءَ وڏيرا شاهي اڄ پاڙي جي ”وڏيراشاهين“ - چوڌريت، ملڪ شاهيءَ ۽
 سردار شاهيءَ - سان ان برابريءَ ۽ ويچارپ جي اتحاد هيٺ، مذهب ۽ سياست
 ٻنهي کي ڳنڍي، پنهنجي فائدي ۾ استعمال ڪري، ڊاڪٽر جئڪل ۽ مسٽر
 هائيڊ (۱۱) واري رول ۾، عالمي شاهوڪار شاهيءَ ۽ ان جي عالمي سامراج جي
 سرڪس جي ”ڪلائون“ بڻي، پنهنجي خسيس جان جي نچاءَ ۽ جيئاري جون
 اڌاريون گهڙيون گذاري رهي آهي. ۽ سڄي ملڪ جي هيءَ وڏي ”وڏيرا

شاهي"، ڇاڪاڻ ته انفرادي ۽ گروهه مفادن جي پاسبائيءَ جي چڪر ۾ ورتل آهي، انهيءَ ڪري ان جا قدر به انفرادي ۽ گروهه آهن - قدامت پسند، رجعت پرست، اقتدار دوست ۽ انقلاب دشمن - ۽ انهن جو اجتماعي قدرن - جدت پسند، ترقي مائل، اقتدار دشمن ۽ انقلاب دوست قدرن - سان ٽڪر لازمي آهي ۽ اٽل آهي، ۽ ان معرڪي ۾ اجتماعي قدرن جي سوڀ سان ئي مظلوم سنڌ جي مجبور ۽ محروم عام خلق پنهنجي چوٽڪاري ۽ بهتر زندگيءَ جا امڪان واپست ڏسي سگهي ٿي - جنهن محروم، مجبور ۽ مظلوم عام خلق سان ئي منهنجي پنهنجي ڄمڻ مرڻ جو واسطو رهيو آهي. هيءُ ازلي انگ آهي، جيڪو هر غيرتمند، خوددار ۽ باعزت ماڻهوءَ کي نپاڻو پوي ٿو - ڪنهن کي ڪيئن، ڪنهن کي ڪيئن.

اسان جي اسڪولي ڏينهن ۾، چوٿين درجي يعني هاڻوڪي ستين ڪلاس کان وٺي، انگلنڊ جي تاريخ پڙهي هئي. تاريخ پاڙهن جو طريقو اهڙو هو، ۽ ان جا درسي ڪتاب به انهيءَ انداز سان لکيل هئا، جو پهريائين تاريخي ڳالهين ۽ واقعا سادن ۽ سولن لفظن ۾ ۽ مختصر طور ٻڌائيندا هئا، ۽ پوءِ اهي ئي ڳالهين ۽ واقعا جيئن جيئن مٿين درجن ۾ وڃو هو ته وڌيڪ تفصيل سان ۽ وڌيڪ کولي سمجهاڻيندا هئا - ان کي تدريسي فن جي خيال کان تاريخ جي مطالعي جو اوسراڻو يا پرڪاشي (Developmental) طريقو چئجي ٿو. انگلنڊ جي تاريخ جي سلسلي ۾ اسان کي يورپ ۽ آمريڪا جي تاريخ، خاص طرح اٽليءَ، آئرلنڊ، جرمنيءَ، يونائيٽيڊ اسٽيٽس آمريڪا ۽ فرانس جي تاريخ، جا اهي واقعا مثلاً روشن خيالي (Enlightenment)، نئين جيت (Renaissance)، احتجاجيت (Protestantism)، اصلاح مذهب (Reformation)، ۽ آئرلنڊ جي جدوجهد آزادي، آمريڪا جي جنگ آزادي ۽ فرينچ انقلاب - جيتري قدر انهن جو انگلنڊ جي تاريخ سان واسطو هو - ۽ خود انگلنڊ جي تاريخ جون وڏيون وڏيون ڳالهون مثلاً ۱۲۱۵ع جو بادشاهه جان کان حاصل ڪيل شخصي، انفرادي ۽ سياسي آزادين جو وڏو پروانو (Magna Charta) ۽ پوءِ پارليامينٽ جي بنيادي جمهوري اداري جي اوسر جي ڳالهه، فيوڊلز (جنهن کي نوابيت يا جاگيرداري چئي سگهجي ٿو، ۽ سنڌ جي حوالي سان مان "وڏيرا شاهي" سڏيان ٿو)، ۽ مرڪنٽلز (تجارتڪاري)،

۽ ان کان پوءِ انڊسٽريلز (صنعتڪاري)، ۽ انگريز قوم جي عالمي حڪمرانيءَ جا ڪارناما ۽ سندن علم ۽ ادب ۽ فن جون ڳالهيون، ۽ انهن سڀني ۾ ماڻهوءَ ۽ ماڻهن جي پنهنجي ڪردار، محنت ۽ حوصلي جي سوال ۽ سندن وڌندڙ اجتماعي ۽ جمهوري شعور جون ڳالهيون - اهي سڀ اسان جا استاد ڏاڍي هيچ ۽ ڌيان سان اسان کي پڙهيندا، ٻڌائيندا ۽ سمجهاڻيندا هئا. ڏاڍيون ڪي بنيادي ڳالهيون ۽ قدر انهن واقعن ۽ احوالن سان اسان جي آڏو ايندا هئا ۽ روشن ٿيندا هئا - آسماني علم جون ڳالهيون ۽ زميني علم جون ڳالهيون، خدائي اختيار جون ڳالهيون ۽ انساني اختيار جون ڳالهيون، آزاديءَ ۽ ذميداريءَ جون، حقن ۽ فرضن جون ڳالهيون، هيڪلي جيءَ جي چڱائيءَ جون ۽ سڀني جي گڏيل چڱائيءَ جون ڳالهيون، پورهئي ۽ اپت ۽ انهن جي ورهاست ۽ ڪپت جون ڳالهيون، قومن جي عروج ۽ زوال جون، غلاميءَ ۽ آزاديءَ جون ڳالهيون وغيره وغيره. ۽ انهن سڀني ڳالهين جا بنيادي قدر - انساني قدر، جمهوري قدر - اسان جي ذهن جي آڏو اٿندا هئا ۽ نروار ٿيندا هئا. اسين پنهنجي تاريخ جون ڳالهيون ۽ واقعا پڻ هيٺين درجن ۾ پڙهڻ کان پوءِ مٿين درجن ۾ به پڙهندا ٿي رهياسين. اسان مان جن جن جو، جيڪو جيڪو، پنهنجي پنهنجي سماجي حالتن ۽ پس منظر جو ذاتي تجربو هو، ان جي روشنيءَ ۾ اسين هن سڄيءَ سکيا مان پنهنجا پنهنجا سبق وٺندا ۽ سکندا ٿي رهياسين.

منهنجو پنهنجي سر هن سڄيءَ تربيتي اوسر ۽ هن سڄي تعليمي عمل جي دوران ذهني لاڙو هر دم انهيءَ پاسي ڏانهن هوندو هو ته هنن سمورين ڳالهين، هن سڄيءَ ڄاڻ، هنن سڀني قدرن ۽ فڪري ماڻن جو اسان جي پنهنجي تجربي ۾ آيل ڏک سور سان ۽ اسان جن پنهنجن مسئلن سان ڪهڙو لاڳاپو ٿي سگهيو ٿي، ۽ اهي اسان لاءِ ان سڄي ڏک جي لهڻ ۽ انهن مسئلن جي دفعي ٿيڻ ۾ ڪيئن ٿي ڪم اچي سگهيا. مون کي پنهنجي ڏاڍي مرحيات کان ٻڌل هو ته ”ماڻهو ڪٿي به هجي ۽ ڪهڙيءَ به ”هنباريءَ“ تي رسيل هجي، پر پنهنجا ڪڪ هن کي ساريا پيا هوندا ته ڪهڙي حال ۾ آهن - سڄڻ ۽ ساڻهه ڪنهن اٿاسي وسري!“

ته مون پنهنجا اهي ڏک سور ۽ مسئلا ڏٺا ٿي ته اهي مون کي يورپ جي

ان وچين اونداهي دور جي ڏکڻ سورن ۽ مسئلن جهڙائي لڳائي. بلڪ هاڻي به مون کي ائين ٿو لڳي، رڳو مڪين ۽ مڪان پئي جو فرق آهي، وقت اسان جي ذهنن ۾ ۽ اسان جي حالتن تي پنهنجا پيرا دنيا جي سجاڳي ۽ آزاد ۽ سڌريل قومن جي پيٽ ۾، ڏاڍا ڪي ٿورا ۽ ڏاڍا ڪي ڪچا ۽ مٿاڇرائي قسمر جا ڇڏيا آهن.

انگريزي ٻوليءَ ۽ ان جي ڪتابن يا انگريزن هٿان قائم ڪيل اسڪولن جي تعليم بابت، جيئن اڄ تائين انهن ڏينهن ۾ به، حجاب ۽ ڊپ هو - ڪجهه انهن کان نفرت جي ڪري ۽ ڪجهه پنهنجي ريت رسم ۽ ريت سٺ سان گهڻي ريجھ رس ۽ قرب ڪري، پر انهيءَ خلوص ۽ معصوميءَ واري خيال سان گڏ، ان ۾ سڪڻي ستابي، هوند واري پڪ جي پنهنجي خودغرضي ۽ ان جو پنهنجو مفاد به شامل هو ۽ گهڻي قدر بلڪ اصل ۾ هو ئي آهو. ڇو ته اهي سڪيا سگهارا مفادي ماڻهو پاڻ ته ان تعليم جو ۽ دشمن انگريز جي قربت جو پنهي هٿن سان فائدو پيا وٺندا هئا پر پنهنجن ڪمين ڪاسبين، هارين نارين ۽ عام خادمن خلق لاءِ هو سڌيءَ طرح پاڻ به ۽ پنهنجي زير حڪم ۽ زير اثر مذهبي ۽ سماجي خيالن ۽ وسيلن معرفت به ”انگريزي تعليم“ جي خلاف هر طرح جي زهرناڪ پروپيگنڊا چالو رکيو ويٺا هوندا هئا. يورپ جي هر اها ڳالهه ۽ هر اها شيءِ، جيڪا کين وڻندي هئي ۽ فائدو ڏيندي هئي، سا هو قبوليندا هئا ۽ ڪم آڻيندا هئا، يورپ جي هر اها ڳالهه ۽ هر اهو لاڙو ۽ عمل جيڪو سندن حاڪمائي مفاد جي خلاف ۽ عام خادمن خلق جي فائدي ۾ پائيندا هئا، ان تي حرام هجڻ جون فتوائون ۽ ضبوطي ۽ پائبنديءَ جا حڪم ۽ قانون هڻي ڇڏيندا هئا. ۽ اڄ به ”جو موجود سدا موجود“ (Status quo) واري ڳالهه، جا هتي اسان وٽ توڙي ٻئي سڄي پوئتي پيل، مغربي سامراج جي زبردست عالم ۾ زور وٺيو بيٺي آهي، سا به انهيءَ هڪ ۽ خالص انهيءَ هڪ منطق هيٺ. هيءُ فقط ذهني ۽ جسماني سک ۽ عافيت جي هڪ طرفائيءَ جو سوال آهي. ڏاڍن ۽ شاهوڪارن لاءِ اها عافيت جيتري گهڻي اوتري ٿوري، ۽ انهن جي وس ۾ هجي ته هيئن ۽ غريب عوام لاءِ ان جي هڪ رتي به حرام ڪري ڇڏين.

ته انهن ڳالهين کي اوهين سڀ ڄاڻو ٿا، جي ته ڄاڻندا هجو ها ته هيئن

مون سان گڏجي ويهيو ٿي نه ها ۽ منهنجن ڪتابن، مضمونن ۽ خيالن بابت جيڪي ڳالهون ڪيون اٿو سي هوند نه ڪيو ها.

بهرحال، يورپ جي سڙ ڳالهين جي هڪ ڳالهه، جا اسان جي حالتن سان، منهنجي نينڊ ۾ مون کي توڙي اڄ به مون کي پوري پوري ٺهڪندڙ لڳي ٿي. سا آهي ان جي فرينچ انقلاب جي ڳالهه. فرينچ انقلاب فرانس جي، ۽ ان سان گڏ يورپ جي، فيوڊلز (نوابيت، جاگيرداريت) جي عمارت کي ڊالو، ۽ ان جي تاريخ خياليءَ، آمريت ۽ اڻ برابريءَ کي ختم ڪرڻ جي دعوا ڪئي ۽ ان جي جاءِ تي آزاديءَ (Liberty)، پيائيءَ (Fraternity) ۽ برابريءَ (Equality) جا وڏي واڪ نعرا هنيا. انهن نعرن لاءِ چيو وڃي ٿو ته اهي اسلام جا نعرا هئا ۽ يورپ وارن وٽ مسلمانن وٽان پهتا، ۽ اها ڳالهه اوسين تائين صحيح به ٿي سگهي ٿي. ڪنهن چڱيءَ شيءِ جي وارثيءَ جي ڪو دعوا ڪري، ته ان لاءِ ان کي انهيءَ نيڪ خيال آرائيءَ ۽ سماعت جون مبارڪون به ڏجن، پر ڪنهن وٽ يا ڪنهن هنڌ ڪا چڱي شيءِ ڏسي، ڪو پاڻ وٽندڙ يا پاڻ وٽائيندڙ ماڻهو يا گروهه پري کان ئي دعوا ڪري ته اها منهنجي آهي، ته اها ڪا ان جي ٿي ڪانه ٿي پوي- ان لاءِ سندس سلسلي جي حقيقي ۽ واقعاتي شين کي ڇڏيو ۽ ڏسبو. هونئن به انساني فڪر ۽ عمل جي دنيا ۾ رڳو ڪنهن نمري هٿن يا ڪنهن قدر يا خيال جي دعوا ڪرڻ جي ڳالهه ڪانهي. هر نعرو، هر قدر، هر خيال هڪ ته ڪنهن خاص انساني تجربي يا عمل جي صورت جو عڪاس يا ترجمان ٿئي ٿو ۽ ٿيڻ گهرجي، ۽ ٻيو ته اهو ان تجربي يا عمل جي وڌڻ ۽ رچجڻ جي سلسلي سان وڌي ٿو ۽ رچجي ٿو. ان پور وچوٽ ۽ گڏوگڏ رچجڻ جي صورت ۾ ئي ائين چئبو ته اهو موجود آهي، متحرڪ يا فعال آهي ۽ بدلي ۾ ٿو، پر بنيادي طرح ان جي اصليت ساڳي ئي ٿي رهي، ۽ تيستائين ته ان جي مالڪيءَ يا وارثيءَ جي دعوا هر اهو لاڳاپيل ماڻهو يا ماڻهن جو هر اهو لاڳاپيل گروهه ڪري به سگهي ٿو ۽ ان کي پنهنجو به چئي سگهي ٿو. پر ٻيءَ صورت ۾ جڏهن ان کي جنم ڏيندڙ ۽ صورت بخشيندڙ اهو انساني تجربو يا اها انساني عمل جي واقفيت ان سان شامل نه آهي ۽ ٻنهي ۾ ويڃو ۽ لاتعلقي پيدا ٿئي ٿي- ۽ ائين تڏهن ٿئي ٿو جڏهن بدليل حالتن جي لحاظ کان ٻنهي جي پور وچوٽ گڏوگڏ وڌڻ ۽ رچجڻ

جي گنجائش ڪانه ٿي رهي. تڏهن اهو نعرو، خيال يا قدر ٺلهو هڪ ٻوليءَ جو لفظ يا اصطلاح ٿي ٿو وڃي رهي ۽ ڪابه معنيٰ ۽ مراد ان ۾ باقي ڪانه ٿي بچي. ۽ پوءِ ان جو جڳ يا ورد ۽ ان جي ٻي ڪا حمد ۽ ثناء، تعريف يا تشريح رڳو بت پرستانه لفاظي ۽ وڌڻ بڻجي وڃي ٿي، جا خود فريبيءَ، طفل تسليءَ، ڪنهن منافقيءَ ۽ مڪر جو ته ڪم ڏيئي سگهي ٿي، پر ٻيو ان جو ڪو ڪارج باقي ڪونه ٿو رهي. مقدس ڪان مقدس لفظ، اصطلاح يا ڪلمات به ائين انساني تجربي يا عمل جي ساهه سڌير يا تخليقي دائري مان نڪري، فقط ٻوليءَ جي زينت يا ڀرتي جا آواز بڻجي وڃن ٿا. ۽ پوءِ اڪثر انهن جي مالڪي يا وراثي جتان وارا منافق ۽ مڪار انهن جي نالي ۽ آڙ ۾ ظلم ۽ ڏاڍ جي بازار لڳايو، رڳو پنهنجو سڀر ۽ سڻيو، مفت خورو ۽ کائو وجود قائم ڪيو بيٺا رهندا آهن، ۽ اهڙيءَ صورتحال لاءِ ئي پوءِ چيو ويندو آهي ۽ چئبو رهيو آهي، ”اي خدا، اي سچ، اي مذهب، اي جمهوريت....“ ڇا ڇا نه ظلم ۽ ڪنورتا جا ڪم تنهنجي نالي ۾ واقع ٿيندا ٿا رهن؟

حقيقت ۾ انسان جي زندگيءَ سان Commitment جنهن لاءِ مون لفظ ”سڀر سڀيائي“ هڪ ٻن هنڌ ڪم آندو آهي. اهو هڪ ئي انساني قدر يا ماڻ آهي، جو نت نئون ۽ سدا موجود آهي، وڌندو رهي ٿو ۽ ڀڄندو، پختو ٿيندو ۽ رچندو رهي ٿو، ۽ انهيءَ ڪري ڪڏهن به ٻي معنيٰ ۽ اڪارت ٿيڻو نه آهي. ۽ هيءَ زندگيءَ سان ڪميٽمنٽ يا سڀر سڀيائيءَ جو قدر پنهنجي اصل ۾، ڪور ۾، بنياد ۾، ڇا آهي؟ اهو آهي انسان جو پنهنجي سچي ”آڏ پٺي“ سان ڳانڍاپو ۽ امنگ. ”انسان ئي هر شيءِ جو قدر آهي، ماڻ آهي.“ جيئن يونان جي هڪ فيلسوف (۱۲) جي نالي سان اسان کي ٻڌايو ويو آهي. هيءُ بنهه اصولو ڪو انساني قدر آهي، جو پيدا ٿيو آهي انسان جي جيئن جي تجربن مان ۽ عڪاس آهي، ترجمان آهي، ان جي ان جيئن جي عمل جو. آزادي، آجائي يا آجائپ، پاڻي، ٻڏي يا سبڌ، ۽ برابري، هڪجهڙائي يا هڪسراڻي. هن ”آڏ پٺي“ جا توسيعي، معاون يا واڌو قدر آهن. ۽ انساني جيئاري جي تجربن جي اوسر ۽ رچاءُ جون مزيد صورتون آهن. يونان جي فيلسوفن هن قدرن جي بجاءِ ۽ عمل جي وڌندڙ ضمانت Democracy ۾ ڏني، جنهن کي ”جمهوريت“ کان علاوه، اسين ”ماڻهن جو راڄ“، ”لوڪ راڄ“ ”انساني خود حڪومت“

چئي سگهون ٿا. ۽ ان سان لاڳاپيل انساني تجربن جا ترجمان به ڪيئي واقعو قدر ۽ ماڻ آهن، جن کي ”جمهوري قدر“، ”عوامي قدر“ يا ”عام انساني قدر“ چئجي ٿو. اها ”انساني خود حڪومت“ يونانين سڪندر اعظم جي ڪاه وقت، ۲۲۵ - ۲۲۶ قبل مسيح واريءَ سنڌ ۾، هتي اسان وٽ به موجود ڏٺي هئي. جيتري قدر ان جي تجربي ۽ عمل جي صورت کان هو پوئتي پنهنجي ملڪ ۾ ان جا شناسا هئا، ۽ سندن تاريخ نويسن جي انهيءَ رڪارڊ ٿيل حقيقت جي روشنيءَ ۾ اسين پنهنجي سنڌ کي به ”جمهوريت جي ماتريومي“ چئي سگهون ٿا، بلڪل ائين جيئن يونان پاران انهيءَ قسم جي دعويٰ ڪئي وڃي ٿي. ارسطوءَ جي ڪتاب Politics ۾ ۽ افلاطون جي Republic ۾، هي ”حریت“، ”اخوت“ ۽ ”مساوات“ جا انساني قدر، ”جمهوريت“ ۽ ”انصاف“ جي حوالي سان، جن جو مطالعو انهن ڪتابن ۾ پيش ڪيل آهي، بلڪل انهن ئي لفظن جي صورت ۾، موجود آهن. ۽ هر ڪو اهي انهن جڳ مشهور ڪتابن ۾ پڙهي سگهي ٿو.

اوهان کي بهرحال خبر آهي ته خود يونانين جي، ۽ پڻ سنڌ جي، ان پنهنجي جڻيل ”جمهوريت“ ۽ ان جي انهن مول قدرن سان لاڳاپيل، پور وڃوٽ ۽ گڏوگڏ، سندن گهربل تجربي يا عمل جي صورت جو ڇا حال هو! يونان جي شهري جمهوريتن، اٽينس توڙي اسپارٽا، ۾ فقط ۱۵ يا ۲۰ في صدي ماڻهو هوندا هئا، جيڪي آزاد هوندا هئا ۽ جيڪي Citizens يا ”شهري“ سڏبا هئا، ۽ باقي ۸۰ يا ۸۵ في صدي ماڻهو جيڪي اتي هئا سي سڀئي غلام هوندا هئا ۽ اهي ”قاريان“ يعني معزز ۽ آزاد نگرو اسين کان الڳ ۽ پري، بنهه ڄڻ اڇوٽ، شمار ٿيا هئا، ايتري تائين، جو انهيءَ دور جي هڪڙي دل جلتي عالم کي چوڻو پيو ته ”هيءَ جيڪا پيريڪلس (۱۲) جي جمهوريت آهي، سا ته غلاميءَ سان ريڙهي ويئي آهي! اصل ائين، جو جيڪڏهن غلامن جو رت ۽ پگهر وٽس نه هجي، ته سندس ”معزز شهرين“ کي رڳو گڏجي ويهڻ جي به فرصت ڪا نه ملي سگهي!“. جو ڪڏهن ويهي ڪٿي ڳالهائي سگهن، فيصلا ڪري سگهن يا ٻيون ڪي لکڻ پڙهڻ جون، راڳ رنگ جون، سوچ ويچار يا خوش خير جون، يعني تهذيبي، ڪي ڳالهون ئي ڪري سگهن! ته يونان جي جيڪا جمهوريت هئي، جنهن کي اڄ به ايترو پڇاريو ٿو وڃي، ان لاءِ لازمي

هو ته غلامي هجي، ۸۰-۸۵ في صدي غلام هجن ته ۱۵-۲۰ في صدي آزاد شهري اها ماڻي سگهن ۽ هلائي سگهن! تنهن کان سواءِ انهن جي هڪ هڪ ”شهري جمهوريت“ جو جملي آدم بنهه ڪو چند هزارن ۾ هوندو هو، مثلاً ”اٽينس شهر جو ڪل آدم ۱۵-۲۰ هزار مس هو، جن ۾ هزار ڏيڍ هزار ئي آزاد شهري هئا ۽ اهي ئي لائق انسان، قابل انسان ۽ شريف انسان، بلڪ سڄي مخلوق ۾ اشرف انسان هئا- ۽ اهي سڀ سڌ تي يا مقرر ڏينهن تي گڏجي ويهندا هئا ۽ فيصلو ڪندا هئا- انهن وٽ Representation يعني عيوضپشي يا نمائندگيءَ جو اصول عمل ۾ ڪو نه هو، جهن جي انهن کي سندن جمهوريت جي ان صورت ۾ ضرورت به ڪانه هئي. ته جيتوڻيڪ اٽينس ۾ آزادي، اخوت ۽ مساوات جا نعرا هئا، پر ڇاڪاڻ ته وقت جون يا سندن سماج جي اوسر جون حالتون اهڙيون هيون، انهيءَ ڪري سندن جمهوريت جي تجربي يا عمل جي صورت کان يعني ان جي مول قدرن جي فائدي يا فيض کان اڪثريت محروم هئي. ۽ انهيءَ ڪري ئي اها سندن ”شهري جمهوريت“، اڳتي هلي، ناڪام ٿي، ۽ رومن آمريت ۽ رومن شهنشاهيءَ جي زد ۾ اچي، ان کي ڪيئي صديون رومن بالادستيءَ هيٺ گهارڻو پيو، ۽ هتي اسان جي سنڌ جي شهرن يا نڪرن ۾ جنهن جمهوريت کي جيئن سڪندر اعظم جي واقع نگارن ان دور ۾ ڏٺو هو ۽ بيان ڪيو هو، ان جو حال به ڪجهه اهوئي هو، جو ٿورا ”آريا“ ۽ گهڻا ”اڻ آريا“، ٿورا آزاد نگر واسي ۽ ”اشراف“ ۽ گهڻا دسيه ۽ ”اڇوت“.

رومن آمريت جي ڇهن کن صدين جي ڊگهي دور ۾، جيڪو پڻ لاڳيتيءَ غلاميءَ جو دور هو، غلامن آقايت خلاف تمام گهڻيون بغاوتون ڪيون- ڪي ننڍيون، ڪي وڏيون، ۽ هزارين لکين غلامن انهن بغاوتن ۾ پنهنجون جانيون ڏنيون. نيٺ جڏهن ڪيئن ۾ پيٽ تي ڳهندڙ ۽ مارون جهليندڙ غلامن جي ڪم مان زراعت جي پيداوار وڌڻ بدران گهٽجڻ لڳي ۽ آقائن جي فضوليات ۽ شادمانن تي اثر پوڻ لڳو ۽ وڌندڙ آدم لاءِ رڳي پورت ئي مشڪل ڳالهه بڻجي پئي، تڏهن زراعت جي پيداوار ۾ حصيداريءَ يا بٽيءَ کي رواج ڏنو ويو ۽ ائين ”غلامن“ جي جاءِ تي ڪيئن ۾ بي زمين ۾ پائبنڊ ”هاري“ ڪم ڪرڻ لڳا، ۽ ائين آهستي آهستي، درجي بدرجي، سلطان شاهيءَ (Monarchy)

سان گڏ يورپ ۾ فيوڊلزم (ڏاڻي نوابيت يا جاگيرداري) رائج ٿي. رومن آمريت وانگر هيءَ فيوڊلزم جو سڄو دور يورپ جا ماڻهو جمهوريت کان ناآشنا رهيا ۽ ائين، سواءِ خود اميرن ۽ نوابن جي - جيڪي هونئن ئي آبي خان ۽ پاڻ وهڻا حاڪم هئا - ٻيا سڀ ماڻهو جمهوريت جي شهري يعني انفرادي ۽ سياسي آزادين کان محروم رهيا. ۱۲۲۵ع ۾ انگلنڊ جي بادشاهه جان (King John) کان، جو آزادين جو مڱجنا چارٽا حاصل ڪيو ويو هو، سو گهڻي قدر هن جي فيوڊل لارڊس يعني ڏن - پَرُو نوابن ئي پاڻ لاءِ هن کان حاصل ڪيو هو. مسيحي ڪليسا، رومن پاپائيت جي سربراهي ۽ ۾، يورپ جي سلطان شاهي ۽ فيوڊلزم کي نه فقط دعائون ڏنيون پر پورو پورو ٽيڪو به ڏنو ۽ يورپ جي هر ملڪ ۾ پاڻ ئي وڏيون وڏيون جاگيرون هٿ ڪري، فيوڊلزم جي سڄي سرشتي ۾ نه فقط حصيدار پر ان جي هڪ مک وصي وارث هجڻ جي دعويٰ ڏيئي وئي. ان جي مدد ۽ بچاءَ ۾ ڪليسا پوءِ مذهب کي نظرياتي ڍال طور پيش ڪيو - ۽ هر قسم جي تاريخي خياليءَ جي پٺڀرائي ڪئي ۽ ان کي فروغ ڏنو - ايتري قدر، جو يورپ جي ان دور کي Dark Ages يعني "اونڊاهو دور" سڏيو ويو. ان جي جواب ۾ روشن خياليءَ جي تحريڪ اڀري جنهن کي "نئين جيوت"، "نئين زندگي"، "حيات نو" جو امنگ ڀريو ۽ اتساهيندڙ نالو ڏنو ويو، جنهن جي نتيجي ۾ ڪليسا خلاف "تحريڪ احتجاج" يا "تحريڪ اعتراض" وجود ۾ آئي، ۽ اڳتي هلي، 1789ع ۾، فيوڊلزم جي خلاف انقلاب فرانس واقع ٿيو.

انقلاب فرانس ذريعي اصولي انساني قدر يعني انسان جي پنهنجي "آءِ" پئي "سان ڳانڍاپي جو، زندگيءَ سان ڪممينٽ جو، قدرن جي قدر انسان سان صداقت ۽ وفا جو اعدادو ڪيو ويو - ان جي واڌو يا سهڪاري قدرن آزاديءَ، اخوت ۽ مساوات جو اعدادو ڪيو ويو، ۽ انهن جي بچاءَ ۽ حاصلات جي عملي صورت يعني Democracy تي نظر ثاني وجهي، پنهنجي سماج جي موجود حالات مطابق، ان جي نفاذ جو اهما ڪيو ويو. هو، جو ڪليسا آسمان تي ويل پنهنجي خدا کي ڪل ارضي سلطانن جي سلطان جو درجو ڏيئي، ۽ پاڻ کي ڌرتيءَ تي ان جو مختار عام چواڻي، ماڻهن کي ان جي ٻيءَ دنيا ۾ بهشت جي جاگيرن عطا ڪرڻ جا پروانا جاري ٿي ڪيا، ۽ ائين ڌرتيءَ

تي موجود فيوڊلزم جي سلطان شاهي، ڏن ڀرو جاگيرداري ۽ ان ۾ به پنهنجي عام مختاري ۽ يا ڪمداري ۽ جي حيثيت کي قديمي انسان جي تصور ۾ آيل خدا ۽ ان جي درجاتي يا طبقاتي بادشاهت جو ئي عڪس يا متبادل نظام ثابت ٿي ڪيو، ۽ ائين فيوڊلزم لاءِ ازليت ۽ ابدیت جي دعويٰ ٿي ڪئي ۽ چيو ٿي ته ڌرتيءَ تي اهو خدائي نظام هو، ۽ انهيءَ ڪري دائمي هو، سدا قائم رهڻو هو، ۽ بدلي يا ختم ٿي نٿي سگهيو۔ انقلاب فرانس ڪليسا جي ان خود ساختہ، خود پسند ۽ خود غرض دعويٰ جو انڪار ڪندي، فيوڊلزم کي ڊاهي، ان سڄي استدلال مانداڻ جي نفی ڪئي ۽ ان کي باطل ثابت ڪيو.

انقلاب فرانس جي مفڪرن ۽ اڳواڻن ۽ ڪارڪنن، جن ان لاءِ پنهنجون جانيون قربان ڪيون، ڏک ڏنا ۽ عذاب سٺا، تن ائين ٿي سوچيو ته هو سڀني انسانن لاءِ وڙهي رهيا هئا، ڇو ته هو عام انساني جيوت جي سک ۽ سهنج جي بنيادي انساني قدرن لاءِ وڙهي رهيا هئا ۽ سندن جمهوريت توڙي ان جي توسيعي قدرن۔ آزادي، اخوت ۽ مساوات۔ جا نعرا سڄيءَ انسان ذات لاءِ هئا. پر اوهان کي خبر آهي ته هو سچ پچ ۽ فوري ۽ عملي طور ته فقط فرينچ سماج جي وچين يا شهري طبقي جي آزاديءَ، اخوت ۽ مساوات لاءِ وڙهي رهيا هئا۔ ۽ ان ۾ به هو فقط فيوڊل آمريت کان ۽ ان جي تاريخي خيالي ۽ سياسي ۽ سماجي پابندين کان خود پاڻ کي آزاد ڪري رهيا هئا، ۽ ان ڪارروائيءَ ۾ فرانس جا ٻي زمين ۽ پابند هاري به ساڳيءَ طرح آزاد ٿيڻا هئا سي ٿيا، ۽ اهي به روشن خياليءَ کان ڪنهن قدر فيضياب ٿيا، ۽ يورپ جي ٻين ملڪن بلڪ سڄيءَ دنيا ۾ به ان آزاديءَ ۽ روشن خياليءَ جو ڪافي چؤڀول ٿيو ۽ ان جي هڪ نه ٻئي جهيڙي تجربن ۽ عمل جي صورت کان به دنيا جو ڪافي حصو روشناس ٿيو. پر انقلاب فرانس جنهن جمهوريت جي خود علمبرداري ڪئي، اها اڄ به ”بورزوا“ جمهوريت ئي سڏجي ٿي۔ يعني ”وچين طبقي“ جي ماڻهن جي، ”شهري“ ماڻهن جي، جمهوريت۔ ڇو ته هڪ ته ان جي علمبرداري شهرين يعني واپار ۽ ڪاريگريءَ جي اڀرندڙ مرڪزن ۾ مقيم واپارين ۽ ڪاريگرن ڪئي، جيڪي اڀرندڙن جي سامان يا سهولتن کي ڪپٽڪارن تائين رسائڻ لاءِ وچ جي گانڊاپي يا وسيلي جو ڪم ڏيندڙ هئا، ۽ انهيءَ ڪري ئي ”بورزوا“ يعني ”وچون شهري طبقو“ (۱۴) سڏبا هئا. ۽ ٻيو ته ان ”جمهوريت“ جا

انفرادي حق ۽ سياسي آزاديون ٻئي سڄي عوام کي پڻ اهڙيون ۽ اوتريون ئي مليون، جهڙيون خود انقلاب جي اڳواڻن وچين طبقي کي گهربل هيون ۽ ان کي مليون، يعني ووٽ جو حق، قانون جي آڏو برابريءَ جو حق، ترقيءَ يعني وڌڻ ۽ سڌڻ جي موقعن جي برابريءَ جو حق وغيره، ۽ سڀ کان وڌ ۽ فوري فائدي جي ڳالهه ته جاگيري محصولن ۽ پائبندين کان آزاديءَ ۽ آزاد تجارت جو حق، ۽ انهن سڀني کي ”شهري آزاديون“ ۽ ”شهري برابريءَ جا حق“ يا فقط ”سياسي آزاديون“ سڏيو ويو، جن آزادين جو اڳتي هلي به خاص فائدو انهن ئي ورتو جيڪي واپاري ۽ ڪاريگر هئا ۽ شهرن ۾ رهندڙ هئا، جن کي پوءِ Industrial Magnates، ديوسمنٽڪار، ۽ Capitalist Tacones، ان ڀانڊڙ، ڪاٺو يا ڳورپٽ سرمائيدار، سڏيو ويو، ۽ انهن جي ”اخوت“ ۽ ”مساوات“ جو حال تڏهن به، انقلاب جي اتساهه ۽ عشق جي پائپي ۽ شراڪت کي ڇڏي ڪري، اهو ئي هو جهڙو ۽ جيڪو هتي اسان جي پنهنجي ”اخوت“ ۽ ”مساوات“ جو اڄ حال آهي ته هتي ڏٺي به فقط مسجد

۾-

اڪ هي صف مين کڙي هوگي محمود و اياز

نه ڪوئي بنده رها نه ڪوئي بنده نوازا-

۽ اڄ سندن انهن ”بورزوا“ آزاديءَ، برابريءَ ۽ پائپي جي دعوائن جو حال سندن اڳواڻ بورزوا جمهوري ملڪن، مغرب جي سرمائيدار ۽ سامراج جمهوريتن، جو اهو آهي، جو شاهوڪار فرد توڙي ملڪ آزاد آهن ته وڌيڪ شاهوڪار ٿين ۽ غريب فرد توڙي ملڪ آزاد آهن ته وڌيڪ غريب ٿين، ۽ ائين ڌرين کي پنهنجي پنهنجي منهن سامهون اڳتي وڌڻ جي آزادي ۽ ان جا Equal موٽا آهن- جنهن Liberty ۽ Equality تي هو ايترو ناز ڪن ٿا- ۽ ان لاءِ سڄي دنيا کي عالمي جنگ جي تباهڪاريءَ بلڪ جوهر پرتلي ۾ اڇلڻ لاءِ تيار آهن. هيءَ سندن آزاديءَ ۽ مساوات جي ڳالهه اهائي ”آزاد تجارت“ واري ڳالهه آهي، جنهن کي تڏهن، انقلاب فرانس جي ڏينهن ۾، هو Laissez-faire (چند آزاد- خاص طرح واپار ۾) چوندا هئا ۽ هاڻي هو Free Enterprise، آزاد جوڪر ڪاري، سڏين ٿا.

ته يونان جي شهري جمهوريت (آزاد شهرين جي حڪومت) جيڪا قديم

اشتراڪيت جي زوال کان پوءِ، غلاميءَ جي بنياد تي، ”آزاد شهرين“ جي پنهنجي سياسي تجربي ۽ عمل جي صورت جو مظهر هئي؛ تنهن کان پوءِ انقلاب فرانس جي نتيجي ۾ هڪ وڌيڪ بهتر ۽ اوچي قسم جي بورژوا جمهوريت (وچين طبقي جي حڪومت) وجود ۾ آئي، اها فيوڊلز جي زوال کان پوءِ، اجرت ڪاريءَ يعني ”آزاد، ويڪو پورهئي جي بنياد تي“ آزاد تاجرن ۽ صنعتڪارن جي پنهنجي تجربي ۽ عمل جي صورت هئي. پنهنجي جمهوريتن ۾ آزاديءَ، مساوات ۽ اخوت جا توسيعي قدر، نعرن جي صورت ۾، موجود هئا، پر عملاً اهي جيڪي ڪجهه هئا، سي وقت جي اڳواڻ ۽ حڪمران طبقي کي ئي ميسر هئا۔ يونان جي غلامن لاءِ يا فرانس جي نالي ماتر ”آزاد“ پورهيتن لاءِ عملي طور انهن جي رڳو ڳالهه هئي، ڇو ته شهري، سماجي يا سياسي آزاديءَ، سواءِ اقتصادي برابريءَ جي، ڪا معنيٰ ڪانه ٿي رهي، ۽ مساوات ۽ اخوت جو سوال به شاهوڪار ۽ غريب جي وچ ۾ ٺلهو هڪ چرچو ٿي هجي ٿو.

۽ انهيءَ ڪري ئي اڄ جي پرولتاري جمهوريت (پورهيتن جي لوڪ سرڪار)، جيڪا سرمائيداريءَ جي زوال کان پوءِ، اشتراڪ جي بنياد تي، وڌيڪ آزاد محنتڪارن جي جمهوريت آهي، سا اها دعويٰ ڪري رهي آهي ته ڇاڪاڻ ته وٽس اقتصادي برابريءَ جي تجربي ۽ عمل جي صورت به موجود آهي، انهيءَ ڪري اهائي جمهوريت سڏريل، وڌيڪ رچيل ۽ انسان جي اڄ جي اوچي ذهن ۾ پڌ تي پهتل ۽ ان سان ٺهڪي ايندڙ جمهوريت آهي.

ته هر انساني تصور ۽ خيال، هر انساني قدر ۽ ماڻ، ارتقا پذير آهي ۽ ارتقا ڪري ٿو، ۽ وقت ان جي ڍانچي ۾ مال ۽ خاڪي ۾ رنگ پري ٿو۔ ان بابت انساني تجربي يا عمل جي صورت آهر، جيڪڏهن انساني قدر ۽ ان بنسبت انساني تجربي يا عمل جو پاڻ ۾ رهو سڀڻ يا اها موافقت ٿئي پوي ٿي، يا پنهنجي ان متوازي ارتقا جو، ڪن تاريخي يا عملي يا طبعي حالات جي اثر سبب، امڪان باقي نٿو رهي، ته هر اهو قدر يا اهو خيال جيڪو انساني تجربي يا عمل کان ائين ڪٽجي الڳ ٿي وڃي ٿو، انسان لاءِ نه رڳو بيڪار پر سخت هاجيڪار بلڪ وڏي مصيبت جو سبب بنجي پوي ٿو، ۽ اهڙيءَ صورت ۾ ان سان مزيد محبت ۽ عقيدت بت پرستانه محبت ۽ بت

پرستانه عقيدت چڻبي، چاهي اهو قدر يا اهو خيال پنهنجي دور ۾ ڪيترو به مفيد رهيو هجي ۽ پوءِ ڪيترو به مقدس يا سڳورو مڃيو ويو هجي يا مڃجي رهيو هجي.

اهڙيءَ طرح اڄ جڏهن اسين هتي پاڻ وٽ سياست، مذهب، جمهوريت، آزاديءَ، انقلاب وغيره جا نالا وٺون ٿا ۽ انهن جي حوالي سان اديب کي يا ادب کي پنهنجي آڏو آڻيون ٿا، ته ان سڀ مان اسين ڪهڙو مطلب يا تاثر وٺون ٿا؟ يا اهي جيئن اڄ اسان جي آڏو آهن، انهن ۾ اسين پنهنجي ڪهڙي تجربتي يا ڪهڙي عمل جي صورت موجود ڏسون ٿا، يا ڏسڻ گهرون ٿا؟ انهن بابت اسين اديب يا نقاد پنهنجي تخليقي يا تنقيدي ادب ۾ ڪا ڳالهه ڪريون ٿا ته ان ڳالهه ڪرڻ لاءِ اسان جا قدر يا ماڻ ڪهڙا آهن؟

مون پاڻ، جيئن پهرين عرض ڪيم، پنهنجي آسپاس جي حالتن ۽ پنهنجي تربيتي سماج ۽ فضا کي ڏسندي، ۽ پنهنجي سماجي ۽ سياسي شعور جي ڪجهه پختي ٿيڻ سان ئي، ائين سمجهيو، ۽ اڄ به ائين سمجهان ٿو، ته اسان جي، مطلب ته خاص طرح سنڌ جي، صورتحال اهائي آهي، جيڪا انقلاب فرانس کان اڳ فرينچ سماج جي يا يورپ جي ٻين قومي سماجن جي هئي، مثلاً پولنڊ جي، اٽليءَ جي، آئرلنڊ جي. اسان وٽ اڄ به فيوڊلزم - سنڌ ۾ وڏيرا شاهي ۽ آسپاس جي سماجن ۾ سردار شاهي، ملڪ شاهي ۽ سڀ تي حاوي چوڌريت - قابض آهي. هيءُ اسان جو ڏيهي فيوڊلزم، خاص سنڌ ۾ ”وڏيرا شاهي“، پنهنجي عمر ڪاڍو، پنهنجي ئي ماڻهن جي خوف ۾ ۽ انهن کان پاڻ بچائڻ لاءِ، هر ڏاڍي، اندرئين توڙي ٻاهرئين، جي پيرن ۾ پناهه وٺيو پيئي آهي، ۽ ڪنهن نه ڪنهن اهڙي ڏاڍي جي شهه تي پنهنجن ماڻهن تي سدائين آڙيو پيئي آهي ۽ انهن کي قبيلن ۾، ذاتين ۾، ۽ دين ڌرم جي فرقن ۽ ويڇن ۾ ورهايو ۽ ويڙهايو، پست خيال، بي حس ۽ پنهنجي وجود جي قدر ۽ وزن کان بيخبر رکيو ويئي آهي. تاريخ خيالي آهي، جا سڄي عوام جي مغز کي دونهائيو ۽ ٻوسائيو پيئي آهي، بلڪ اسان جا علماءُ ڪرام ۽ مشائخ عظام يورپ جي ان اونداهي دور جي مسيحي ڪليسا وانگر، پاڻ ئي وڏا ”وڏيرا“ بنيا، ان پنهنجي ديني ۽ دنيوي ”عام مختياريءَ“ جي بچاءَ ۾ پنهنجي تقدس ۽ تسبيح سان، بلڪ پنهنجي خدا ۽ رسول جي حرمت کي به داو تي

لڳايو، ميدان ۾ بيٺا آهن. سياسي صورتحال هيءَ هئي، جو انگريزن جي دور ۾، ٽيندي ٽيندي به، پڇاڙيءَ ۾ ۱۲ في صدي ملڪيت دار بالغن کي ووٽ جو حق هو، ۽ اهي سڀ ووٽ ميرَ وڌيري، پيرَ وڌيري ۽ شاهه وڌيري جي کيسي ۾ هئا، ۽ آهن. ۽ ان وڌيرا سياسي ليڊر شپ اسان جي سنڌ لاءِ ڪهڙا فيصلا ڪيا سي به اوهان کي معلوم آهن. ۽ هاڻي ته في الحال اهي ووٽ به ڪالعدم آهن! اسان جا وڏا ننڍا جديد شهر آڏيا هئا، آباد ٿيا هئا، اهي ائين ئي بلڪ وڌيڪ اڄ آباد آهن، جيتوڻيڪ انهن جو آدم بدليل آهي- بهرحال، اسان کي ڇا جي ضرورت هئي، ۽ اڄ به اهي؟ رنيزانس جي، ريووليوشن جي- روشن خياليءَ جي، نئين جيوت جي امنگ جي، وڏي ڪنهن اعتراض ۽ وڏي ڪنهن احتجاج جي، ۽ انقلاب جي.

سوال هو ته ڪهڙو انقلاب؟ اهو انقلاب، جيڪو اسان جي هن ڏيهي قسم جي فيوڊلزم کي، هن وڌيرپ کي، هن وڌيرا شاهي نظام کي ختم ڪري- ان جي چڙ، ٿڙ، ڏارن، تارين ۽ پتن سوڌو. اهو انقلاب جنهن مان اسان کي اسان جي قومي يڪجهتي ۽ قومي وقار ملي ۽ پورهيتن جو لوڪ راج (۱۵) ملي.

هيون ڳالهين ۾ ڇڏي، ادب جي دائري ۾ پهريون ڪتاب جيڪو مون پنهنجي وطن جي ماڻهن کي پنهنجيءَ زبان ۾ ڏيڻ گهريو ٿي، سو ترجمو هو ايم. اين. راءِ جي انگريزي ڪتاب Historical Role of Islam جو، جيڪو مون ۱۹۴۶ع ۾ ”اسلام جو تاريخي ڪارنامو“ جي نالي هيٺ ڪيو هو- ۽ اها منهنجي پهرين ڪاوش هئي؛ پر افسوس، جو اهو مسودو منهنجي هڪڙي ڪرمفرما دوست وڃائي ڇڏيو، جنهن مون کان اهو ڇپائڻ ۽ شايع ڪرڻ لاءِ ورتو هو. مون هن ڪتاب کان وڌيڪ معقول ڪتاب اسلام جي اهميت ۽ ان جي تاريخي ڪارج متعلق ٻيو اڃا نه پڙهيو آهي. ۽ مون چاهيو ٿي ته اهو سنڌيءَ ۾ منهنجي وطن جا باشعور حضرات، هندو ۽ مسلمان، پڙهن ۽ ذهني طور هڪٻئي جي ويجهو اچن. ان کان پوءِ انهيءَ سال جي پڇاڙيءَ ۾ Save Sindh Save the Continent لکيم ۽ پاڻ ئي Sindh Ranaissance Association ڪاغذ تي قائم ڪري، پنهنجي خرچ سان ان جي پاران اهو پڌرو ڪيم. ۽ اءِ ڪوسي چيو ته ڊاڪٽر اديڪاريءَ قريش قريش اهڙي ئي نالي سان Save the Punjab, Save the

Continent ڪتاب لکيو هو۔ افسوس، جو اهو منهنجي نظر مان ڪو نه گذريو آهي، بلڪ ان جو نالو به مون کانئن اڄ پتو آهي. بهرحال، جيڪڏهن اهڙو ڪو ڪتاب شايع ٿيل آهي ته اسان سڀني لاءِ اهو اڄ به پڙهڻ شايد ڏاڍو مفيد ثابت ٿئي. منهنجو ڪتاب ڪنهن جي خلاف ڪو نه هو، نه هندستان جي نه پاڪستان جي، ان ۾ مون اهائي ڳالهه ڪئي هئي، جنهن ۾ منهنجو ذهن اڄ به سرگردان آهي، يعني سنڌ جي قومي وجود جي تسليمي ۽ ان ۾ پورهيتن جي لوڪ راج جو قيام، بلڪ اها ڳالهه ان ۾ مون تڏهوڪي مجوزه يارت توڙي پاڪستان پنهنجي سڀني وفاقي اڪائين لاءِ گهري هئي. ان کان پوءِ منهنجي ٽين ۽ چوٿين ڪوشش، ”تعليم“ جي عنوان سان ٻه ترجماني مضمون هئا۔ نئين نسل جي تعليم ۽ تربيت بابت۔ هڪ يونان جي اديب ۽ تعليم دان پليوتارج جو لکيل ۽ ٻيو فرانس جي انقلابي مفڪر روسو جو. انهن ٽي ڏينهن ۾ ”آزاديءَ ڏانهن“ جي نالي سان هڪڙو ۱۵ متن جو ناٽڪ لکيو هوم، جيڪو حيدرآباد جي ٽريننگ ڪاليج فارمين جي سالياني جلسي ۾ اسٽيج پڻ ڪيو ويو هو. ۱۹۴۹ع کان پوءِ آءٌ سنڌي ادبي بورڊ سان وابسته ٿيس. اتي جي ڪم ڪار جو اوهان کي علم آهي. ”مهراڻ“ سماهيءَ ۾ منهنجا ڪيئي مضمون موجود آهن، ون يونٽ کان اڳ جا ۽ پڻ پوءِ جا. هڪڙي منهنجي نوجوان ڀاءُ، وڏي ڪنهن غلط فهميءَ ۾ اچي، هڪ هنڌ ”مهراڻ“ رسالي ۾ ون يونٽ متعلق ڏنل منهنجي پهرئين ايڊيٽوريل نوٽ (۱۶) بابت لکيو آهي ته ان ۾ ون يونٽ جي مون حمايت ڪئي هئي. منهنجي ڪم بابت منهنجن ڪن خاص مخالفن گهڻو ڪجهه لکيو آهي۔ مرحوم سردار علي شاھ پنهنجي روزانه ”مهراڻ“ ۾ ۽ ٻيو جماعت اسلاميءَ جي ڪلامي دانشورن ۽ پروپيگنڊائي قلمڪارن۔ پر ان منهنجي نوجوان دوست جي انهيءَ خيال ته مون ون يونٽ جي حمايت ڪئي هئي، مون کي مٿي تي هٿ ڏياري هيڪر ته ڍڪر ڏيئي ڇڏيا هئا! حقيقت هيءُ آهي ته ون يونٽ جي خلاف سنڌي ادب ۽ ٻوليءَ جي محاذ تي جيڪا به تحريڪ آئي، ان جو منڍ اهو سماهي ”مهراڻ“ ۾ منهنجو نوٽ هو، ۽ پوءِ ان رسالي ۾ توڙي سنڌي ادبي سنگت جي تنظيم هيٺ ۽ ان کان ٻاهر، سنڌي ادب ۽ ٻوليءَ جي حوالي سان، ان سلسلي جي تقريباً هر ڪارگذاريءَ جي ابتدائي عمل (Initiative) ۾ مون کي فخر آهي

ته منهنجو هٿ موجود هو۔ ان حقيقت جا نشان تحرير ۾ به موجود آهن ۽ مخالفن جا اهڙا اتيڪ بيان به رڪارڊ تي ڇڏيل آهن۔ ان کان پوءِ ويسٽ پاڪستان ۽ سنڌ ٽيڪسٽ بڪ بورڊن ۾ به پڻ انهن کان اڳي سنڌي ادبي بورڊ جي ڏينهن ۾ منهنجو سنڌي درسي ڪتابن جي سلسلي ۾ مختلف قسم جو ڪم آهي، جيڪو دوستن کي ڏسڻ گهرجي۔ تازو ٻين ڪتابن سان گڏ، منهنجي ٻن ڪتابن ”شاه، سچل، سامي“، ۽ ”ٻارن جي مسيح“ جي پيش لفظ خاص طرح، سنڌي علم ۽ ادب جي حلقن ۾ گهڻو اتساهه پيدا ڪيو آهي، ۽ انهن ۾ آيل ڪن ڳالهين بابت هتي هن گڏجاڻيءَ ۾ پڻ دوستن پنهنجا خيال ظاهر ڪيا آهن۔ خاص طرح دوست غلام مصطفيٰ لاکي ته انهن جا پنهنجا دلپسند تعبير ۽ تفسير به ڪيا آهن، جن کي ٻڌي ڪافي ڪجهه تعجب ٿيو اٿم۔ آءٌ سمجهان ٿو ته پاڻ جدلي ماديت جي روشنيءَ ۾ انهن ۽ ٻين ڪن منهنجن ڪتابن ۾ آيل منهنجن خيالن جي ڏسڻ ۽ ڪٽ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي اٿن، ۽ ڪجهه مناظرائي روش ورتي اٿن۔ سندن اٿاريل ڳالهيون سڀ توجهه گهرن ٿيون، ۽ جيڪي اعتراض ڪيا اٿن، سي جيڪڏهن واقعي منهنجي لکڻين جي معقول مطالعي مان صحيح طرح اٿن ٿا، ته قبول ۾ مون کي خوشي ٿيڻ گهرجي۔ مون کي بهرحال ايتري تائين آهي پختا نه لڳا۔ بلڪ منهنجي لکڻين جو سندن مطالعو مون کي ڪافي ڪجهه اڻپورو، غير منطقي ۽ بي واجبي لڳو۔ مون کي، وري به، جدلي ماديت جي مهارت جي دعويٰ ڪانهي، جيتوڻيڪ سمجهان ٿو ته ان جو Working Knowledge. ڪم ڪيائو علم، اٿم، ۽ نٿو ڀانيان ته ان جي آڌار تي لاکي صاحب جي پيش ڪيل ڪن Formulations، فڪري بيانن يا تعمين، سان اتفاق ڪري ٿو سگهجي۔ بهرحال، آءٌ ڪين في الحال رڳو اهو عرض ڪندس ته ڳالهه جي سڄي رخ، سڄيءَ ڪيفيت کي خيال ۾ رکي ان جي ڪٽ ڪن ته جو ڪجهه ان جو مقصد لکندڙ جي سامهون هو اهو، بنيادي انساني قدرن جي حوالي سان، صحيح هو يا نه، ۽ ڪيتري قدر ڪاميابيءَ سان، ڳالهه ۾ يا مضمون ۾ ان جو اظهار ٿي سگهيو.

هٿ علم ۽ ڄاڻ جي متعلق هڪڙي بنهه بنيادي ڳالهه اوهان جي اڳيان ڪري ڇڏيان ته بهتر۔ هونءَ عام طور ائين چيو به ويندو آهي ته علم جو

ڇيهه ڪونهي، ۽ سائنسي ۽ فلسفياڻي نقطي نگاهي ۾ اها، Finality،
 تماميت، ۽ Infallibility، آڇوڪتا يا اڳلتا، جي دعويٰ ڪوبه سائنسي يا
 فيلسوفي ذهن رکندڙ ماڻهو ڪونه ڪندو. مذهب جي دائري ۾ البت هي
 دعوائون ٿيون آهن ۽ ٿين ٿيون - علم سماوي يا علم بالوحي وغيره جي حوالي
 سان. ياد رکڻ کپي ته جذلي ماديت جي اها دعويٰ ناهي. Rationalism،
 عقليت، جي اها دعويٰ ناهي. Faith يا ايمان جي، ايقان جي، اها دعويٰ ٿي
 سگهي ٿي. انهيءَ ڪري منهنجي لاءِ هتي اوهان جي آڏو يا ٻي ڪنهن جاءِ
 تي، پنهنجن خيالن يا پنهنجين لکڻين متعلق، انهيءَ تشريح ڪرڻ جي ضرورت
 ئي ڪانهي ته انهن ۾ اوهان کي ضعف ۽ غلطيءَ جي ضرور گنجائش نظر
 ايندي. انهيءَ ڪري، جيڪي تنقيدي خيال دوستن هتي ظاهر ڪيا، خاص طرح
 پيءُ لاکي جيڪي سوال اٿاريا، ۽ ائين هڪڙي ٻئي منهنجي پياري پيءُ، لاڙڪاڻي
 جي امان راهيءَ ۾ هڪ ٻه انهيءَ قس جا اعتراض، يا جن کي استفسار يا
 پڇا جا سوال چئبو آهي، مون کان ڪيا، جيئن سائنس ۽ فلسفي ۽ مذهب
 بابت ۽ سياست سان انهن جي لاڳاپي بابت، جنهن سان تفصيلي منهنجي ان
 سلسلي ۾ خط و ڪتابت به ٿيل آهن، ته اهڙا خيال ۽ سوال جيڪڏهن ڪنهن
 ڪتاب يا مضمون جي شايع ٿيڻ سان ئي اٿن يعني ڇپجڻ، رسالن وغيره ۾، يا
 ذاتي سطح تي خط و ڪتابت هيٺ اچن، ته هوند ڪافي وضاحت جي ۽
 ڪافي غلط فهمين جي دور ٿيڻ جي بروقت صورت پيدا ٿي سگهي ٿي. ان
 سبب ۾ رڳو هڪ ڳالهه جو خيال هجي ته پنهنجي علم جي نمائش يا مناظري
 بازيءَ جي نيت هرگز آڏو نه هجي. علمي بحث مباحثي جو کس، سو سدا
 کليل رهي ته چڱو.

آخر ۾، ڳالهه جي خاتمي کان اڳ، ڳالهه جي ماحصل کي پيش ڪرڻ
 ضروري سمجهان ٿو، ڇو ته ماستريءَ جي ڌنڌي ۾ اسان کي ائين سيکاريو
 ويو آهي. سو، منهنجي هن سڀني ڳالهين جي هڪڙي ڳالهه ۽ ان ڳالهه جو نت
 هيءُ آهي ته علم ۽ ادب جي دائري ۾ منهنجي سڄي ڪم ۽ ڪردار جي وٽ
 يا ڪارج جي اوهان کي جيڪڏهن ڪا ڪٽ ڪرڻي آهي، ته ان سبب ۾
 منهنجي آڏو جيڪو مقصد رهيو آهي، ان جي ماڻ ۾ اها اوهان کي ڪرڻ
 گهرجي، ان مقصد جو شعور پهريائين هلڪو ۽ فطري طرح جو ۽ پوءِ تجربي

۽ ڄاڻ جي وڌڻ سان جيئن پوءِ تيئن رچندو، ٻڪو ۽ پختو ٿيندو ۽ اڄ اهو پورو راس ٿيل منهنجي ذهن ۾ موجود آهي. ۽ اهو آهي؛ ”زندگيءَ سان Commitment، سِر سِيتائي- سنڌ جي حوالي سان اجتماعيت ۾ جيڪا زندگي آهي ان سان Commitment- ته ان ۾ پورهيت جو لوڪ راج قائم ٿئي، جنهن ۾ ان جا لازمي توسيعي قدر- آزادي، اخوت ۽ مساوات- عمل ۾ هجن؛ سنڌ جي ڌرتيءَ تي اهڙي بهشت جي قائم ڪرڻ لاءِ روشن خياليءَ، احتجاج ۽ جدوجهد وسيلي، پورهيتن جو جمهوري انقلاب آڻجي. سنڌ ۽ سنڌي سماج جي اها فوري ضرورت آهي، گهر آهي، تقاضا آهي- مون کان، توهان کان، اسان سڀني کان؛ سنڌ ۽ سنڌي سماج جو اهو سڌ وقت جو سڌ آهي ۽ اهو اوهان ۽ اسان سڀني کي پرڻو آهي- چوٽه ان ۾ ئي اسان جي زندگي آهي.

آءُ اوهان سڀني جو وري به دلي طرح شڪرگذار آهيان، جو توهان مون کي هيءُ موقعو ڏنو، جو توهان جي اڳيان هي ٻه چار ڳالهيون پيش ڪيم. مون کي هيتري هيءُ خوشي توهان ڏني، هتي هن منهنجي سڳوري الماسٽر ۾ اچڻ جي ۽ پنهنجين پرائين يادگيرين کي تازي ڪرڻ جي. آءُ ان لاءِ اوهان جو تمام گهڻو ٿورائو آهيان- مهرباني، وڏي مهرباني.

نوٽ

(۱) ”سڀات ڌڻي- سائين جي ايم سيد“، پيغام پبليڪيشن ۱۹۷۳ع حيدرآباد سنڌ.

(۲) ”جوت ۽ جوتيوان- علامه دائود پوٽو“، سماهي ”مهران“ ۱۹۷۳/۳ع، حيدرآباد سنڌ.

(۳) پرنسيپال اين. بي. (نارائنداس بولچند) ڀٽائي؛ جنم- سيوهڻ، سنڌ، وفات، پونو، ڀارت.

(۴) سنڌ مدرسو سائنس ڪاليج ۱۹۴۴ع ۾ برپا ٿيو.

(۵) نرنڊر ناٿ ڀٽ آچاريه؛ جنم- اربيل، بنگال، فبروري ۱۸۸۷ع، وفات- ديرادون، جنوري ۱۹۵۴ع.

۱۹۰۶ع ڌاري انقلابي تحريڪ ۾ شامل ٿيو. ڊسمبر ۱۹۰۷ع ۾ چنگريوٽا، ريلوي اسٽيشن جي ڌاڙي ۾ ۽ اپريل ۱۹۱۰ع ۾ نيترا ڌاڙي ۾

شريڪ رهيو. ۱۹۱۰ع ۾ هاوڙا سازش ڪيس ۾ گرفتار ٿيو. ۱۲-۱۹۱۲ع جا سال انقلابي تنظيمن جي قائم ڪرڻ لاءِ هندستان ۾ سفر ڪيائين، ۽ جتن-مڪرجيءَ جي اڳواڻيءَ هيٺ هند جي انگريز سرڪار جي خاتمي لاءِ سازش ۾ شريڪ رهيو. فبروري ۱۹۱۵ع ۾ ڪارڊن ريج جي ڌاڙي ۾ شامل ٿيو. ساڳئي سال، اپريل مهيني ۾، هٿيارن هٿ ڪرڻ لاءِ بناويا (جاوا) ويو ۽ جون ۾ موٽي هندستان آيو، پر هٿيار آئيندڙ جهاز جي وقت تي پهچي نه سگهڻ ڪري، وري بناويا ويو، ۽ آگسٽ ۱۹۱۵ع کان جون ۱۹۱۶ع تائين هٿيارن حاصل ڪرڻ لاءِ انڊونيشيا، ملايا، چين ۽ جپان جو سفر ڪيائين. جون ۱۹۱۶ع ۾ برلن (جرمنيءَ) ڏانهن وڃڻ جي خيال کان يونائيٽيڊ اسٽيٽس آمريڪا پهتو. ۱۴ جون تي چارلس اي. مارٽن جي هٿرادو نالي هيٺ سئسفرائنسڪو بندر تي لٿو ۽ اسٽئفورد يونيورسٽيءَ جي هاسٽل ۾ هڪ بنگالي دوست ڌن گوپال مڪرجيءَ جي صلاح سان پنهنجو نالو ڦيرائي منيندرانات راءِ (ايم. اين. راءِ) رکيائين. هيءُ ڄڻ سندس ”پنر جنم“ هو، هن معنيٰ ۾، جو پنهنجي دهشت پسند قوم پرست ماضيءَ کي ڇڏي، هو هڪ سماجي انقلاب جي نظريي جو حامي بڻيو، جنهن ۾ سياسي آزاديءَ سان گڏ وسيع عوام جي سماجي، اقتصادي ۽ تهذيبي ترقيءَ جي ضمانت هئي. ان نالي سان پوءِ هو پهريائين سوشلسٽ بڻيو، پوءِ ڪميونسٽ ۽ آخر ۾ انسانيت پسند انقلابي ٿيو، ۽ ان ئي نالي هيٺ هن پوءِ سڄي پنهنجي سياسي اصول ۽ عمل ۽ سڄي پنهنجي سماجڪ ۽ فيلسوفي فڪر جو جيون ڪارج ادا ڪيو. آگسٽ ۱۹۱۶ع ۾ هو نيويارڪ پهتو، جتي جون ۱۹۱۷ع ۾ هن کي ”هند - جرمن سازش جي ميمبر“ هجڻ جي ڏوهه ۾ گرفتار ڪيو ويو. جولاءِ ۱۹۱۷ع ۾ هو اتان ڀڄي، ميڪسيڪو پهتو. ڊسمبر ۱۹۱۸ع ۾ ميڪسيڪن سوشلسٽ پارٽيءَ جي ڪانفرنس ۾ شريڪ ٿيو ۽ ان جو پروپيگنڊا سيڪريٽري مقرر ٿيو. آڪٽوبر ۱۹۱۹ع ۾ هيءُ پارٽي ڦري ميڪسيڪن ڪميونسٽ پارٽي بڻي، جا روس کان ٻاهر دنيا جي پهرين ڪميونسٽ پارٽي هئي. نومبر ۱۹۱۹ع ۾، ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي ٻئي اجتماع (ڪانگريس) ۾ شريڪ ٿيڻ لاءِ ميڪسيڪو مان نڪتو، ۽ ڊسمبر ۾ اسپين مان ٿيندو برلن پهتو. اپريل ۱۹۲۰ع ۾ ماسڪو پهچي، مئي ۾ يا جون

۾ ليڻ سان پهرين ملاقات ڪيائين. آگسٽ ۾ ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي مالي بيورو جو ميمبر ٿيو ۽ ان ئي مهيني ۾ تاشقند جي انقلابي تعليمي مشن جو انچارج بڻيو، جتي آڪٽوبر ۾ انڊيا هائوس ۾ ملٽري اسڪول قائم ڪيائين. ۽ ۱۷ آڪٽوبر تي ڪميونسٽ پارٽي آف انڊيا جو بنياد رکيائين. اپريل ۱۹۲۱ع ۾ اتي ملٽري اسڪول جي جاءِ تي ”مشرق جي پورهيتن لاءِ يونيورسٽيءَ“ جي قائم ٿيڻ ۾ حصو ورتائين. ان سال جي جون-جولاءِ ۾ ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي ٽيءَ ڪانگريس ۾ شريڪ ٿيو، ۽ سيپٽمبر ۾ انڊين نيشنل ڪانگريس جي احمد آباد جي ساليانه اجلاس ڏانهن پنهنجو ”پڌرنامو“ موڪليائين. هن ئي سال جي آخر ۾ هن جي لکيل ڪتاب ”انڊيا ان ٽرانزيشن“ جو روسي زبان ۾ ايڊيشن شايع ٿيو، جنهن جو انگريزي ايڊيشن ۱۹۲۲ع ۾ شايع ٿيو، جيڪو هندستان ۾ پهريون ڀيرو پنجاه سال پوءِ ۱۹۷۰ع ۾ ڇپجي سگهيو. اپريل ۱۹۲۲ع ۾ هن پنهنجي ڪم جو هيڊ ڪوارٽر تاشقند مان ڦيرائي برلن ۾ قائم ڪيو. ۽ اتان مئي مهيني ۾ پندرهن روزہ Vanguard of Indian Independence رسالو ڪڍيائين. تاشقند مان هندستان موٽندڙ ڪميونسٽ پارٽي ورڪرن تي انگريز سرڪار خلاف سازش جا ڪيس هليا، جن کي ”پشاور ڪميونسٽ سازش ڪيس“ چيو ويو، ۽ اهي ۱۹۲۷ع تائين جاري رهيا. نومبر ۱۹۲۲ع ۾ ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي چوٿين ڪانگريس گڏ ٿي ۽ هو ان جي ”مجلس عمل“ جو ميمبر چونڊيو ويو. ان سال جي ڊسمبر ۾ انڊين نيشنل ڪانگريس جي گايا واري اجلاس ڏانهن پنهنجو ٻيو ”پڌرنامو“، موڪليائين. جون-جولاءِ ۱۹۲۴ع ۾ ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي ڪانگريس گڏ ٿي ۽ هو ان جي مختلف ڪاميٽين تي ميمبر چونڊيو ويو. ۱۷ مارچ ۱۹۲۴ع تي ”ڪانپور ڪميونسٽ سازش“ ڪيس شروع ٿيو، جنهن ۾ ملزمن تي رکيل تهمت ۾ چيو ويو، ”يورپ ۾ هڪڙي انقلابي تنظيم“ ڪميونسٽ انٽرنيشنل“ نالي سان ڪم ڪري رهي آهي، جنهن جي هڪ شاخ هتي هن ملڪ ۾ موجود آهي، جيڪا ايم. اين. راءِ جي اڳواڻي ۽ ۽ ضابطي هيٺ ڪم ڪري رهي آهي، جنهن جو هڪ مقصد هيءُ آهي ته هندستان ۾ شاهه-شهنشاهه جي حڪومت عاليه جو خاتمو آندو وڃي...“ جنوري ۱۹۲۷ع ۾،

ڪميونسٽ انٽرنيشنل پارٽن هو چين ويو. جتان آگسٽ ۾ موٽيو ۽ آڪٽوبر ۾ واپس برلين پهتو. فيبروري ۱۹۲۸ع ۾، ماسڪو ۾، ڪميونسٽ انٽرنيشنل جي مجلس عمل جي ستين جلеси ۾ شرڪت ڪيائين، سيپٽمبر ۾ انٽرنيشنل جي ڇهين ڪانگريس ڪئي ٿي جنهن ۾ هو بيماريءَ سبب شريڪ ٿي نه سگهيو. ڊسمبر ۱۹۲۹ع ۾، هندستان جي جدوجهد آزاديءَ جي متعلق خيالن جي اختلاف جي بنياد تي ڪميونسٽ انٽرنيشنل مان خارج ڪيو ويو. ڊسمبر ۱۹۳۰ع ۾ ”ڊاڪٽر محمود“ جي نالي هيٺ هٿرآڻو پاسپورٽ سان هو هندستان پهتو. مارچ ۱۹۳۱ع ۾ ”بئرجي“ جي نالي هيٺ هو انڊين نئشنل ڪانگريس جي ڪراچيءَ واري اجلاس ۾ شريڪ ٿيو. جولاءِ ۱۹۳۱ع ۾، هو ۱۹۲۴ع واري ”ڪانپور ڪميونسٽ سازش، ڪيس جي جوابدار طور، بمبئيءَ ۾ گرفتار ٿيو، جنهن ۾ هن کي جنوريءَ ۾ ۱۲ سال سخت پورهي سان جيل جي سزا ملي، جا اپيل تي گهٽجي ڇهه سال ٿي. نومبر ۱۹۳۶ع ۾ هو ديرادون جيل مان آزاد ٿيو ۽ ڊسمبر ۾ انڊين نئشنل ڪانگريس جي فيض پور واري اجلاس ۾ شريڪ ٿيو. مارچ ۱۹۳۷ع ۾ هفتيوار Independent India شروع ڪيائين. مارچ ۱۹۳۹ع ۾ هو انڊين نئشنل ڪانگريس جي تري پورا واري اجلاس ۾ شريڪ ٿيو، ۽ ”ليگ آف ريڊيڪل ڪانگريس مين“ جي نالي سان هن خيال ورڪرن جو هڪڙو گروپ قائم ڪيائين. مارچ ۱۹۴۰ع ۾ هو ڪانگريس جي پريزيڊنٽيءَ لاءِ اميدوار بڻيو. آڪٽوبر ۾ ٻيءَ مهاڀاري جنگ جي سوال تي ڪانگريس سان اختلاف سبب ان جي ميمبريءَ تان استعفا ڏيئي، ڊسمبر ۾ Radical Democratic Party قائم ڪيائين. نومبر ۱۹۴۱ع ۾ Indian Federation of Labour جو بنياد وڌائين. اپريل ۱۹۴۳ع ۾ ”Reople's Plan“ نالي سان هندستان جي اقتصادي تعمير جو هڪ رٿاءِ ”People's Democracy“ نالي سان هندستان جي سياسي آئين جو هڪ مسودو تيار ڪيائين، هن آئين جا بنيادي رهبر اصول مون پنهنجي ڪتاب Save Sindh Save the Continent ۾ آندا آهن. آگسٽ ۱۹۴۶ع ۾ ديرادون ۾ هن Indian Renaissance Institute قائم ڪئي، جنهن کي ڏسي، مون هتي Sindh Renaissance Association قائم ڪئي، جنهن جي

سھاري پوء پنهنجو مٿيون پهريون انگريزي ڪتاب شايع ڪيو. مئي ۱۹۴۷ع ۾ ديرادون ۾ تعليمي ڪئمپ ڏانهن ڪيائين، جتي جا سندس ليڪچر پوءِ Scientific Politics نالي سان ڪتابي صورت ۾ شايع ٿيا. ڊسمبر ۱۹۴۸ع ۾ پنهنجي پارٽي RDP جي چوٿين اجلاس ۾ ان کي ختم ڪرڻ جو اعلان ڪيائين. جون ۱۹۵۲ع ۾ مسوريءَ ۾ حادثي جو شڪار ٿيو. جنوري ۱۹۵۴ع ۾ وفات ڪيائين. چاليهه کن ڪتابن جو مصنف هو، جن مان ڪي اهم نالا هي آهن؛

- 1- Reason, Revolution and Romanticism-vol 1 and 2
- 2- Revolution and Counter-revolution in China.
- 3- Russian Revolution.
- 4- Fascism, Its Philosophy, and Practice.
- 5- The Historical Role of Islam.
- 6- Materialism, and Outline of History of Scientific Thought.
- 7- Heresies of Twentieth Century.
- 8- From Savagery to Civilization.
- 9- Science and Superstition.
- 10- Letters from Jail.
- 11- Fragments of a prisoner's Diary, Vol. 1
- 14- Science and Philosophy.
- 15- Memoirs.
- 16- Men I Met.

(۶) قاضي عبدالغفار - اردو ٻوليءَ جو نامور اديب ۽ صحافي، حڪير اجمل خان جو سيڪريٽري ٿي رهيو، خليل جبران جي ڪتاب Prophet جي اردو ترجمي ”اس ني ڪها“ کان سواءِ هيٺيان ڪتاب تصنيف ڪيائين: ”ليلي ڪي خطوط مجنون ڪي ڊائري“، ”ٽين پيسي ڪي جهوڪري“، ”آثار جمال الدين افغاني“، ”حيات اجمل“ (حڪير اجمل خان ڪي سوانح حيات).

(۷) ڊسمبر ۱۹۸۱ع ۾ پاڪستان سرڪار جي هڪ اعلان هيٺ ملڪ جي پنجن روزانه اخبارن ”ڊان“، ”پاڪستان ٽائيمس“، ”نوا وقت“،

"جسارت" ۽ "جنگ" کي ۽ پڻ تخليقي ادب "Creative Literature" جي رسالن کي پيشگي چڪاس (Fre-censorship) جي پابنديءَ کان آڄو ڪيو ويو.

(۸) ٻولي گولي تاهه "اياز" - ان جو وس فقط واکو- غزل جو قطعو،
 "ڪلهي پاتر ڪينرو"، حيدرآباد، ۱۹۶۳ع

(۹) "وڏيرا شاهي" "سردار شاهي"، "ملڪ شاهي"، "چوڌريت"، "نواب شاهي" - جنهن کي اسان وٽ سياسي ادب ۾ ڪنهن طرح "جاگيرداري" جي جامع نالي سان بيان ڪيو ويو آهي. ڪنهن فرد جو يا فردن جي ڪنهن گروه جو نالو نه آهي - هيءُ هڪ سڄو سارو سماجي نظام آهي - سياست، مذهب ۽ تهذيب جي گڏيل، منظم ڪردار جو، جنهن کي يورپ جي تاريخ ۾ "فيوڊلززم" (Feudalism) سڏيو ويو، جتي اهو پنهنجو تاريخي ڪردار ادا ڪري، ۽ نيٺ پنهنجي افاديت وڃائي، انقلاب فرانس (۱۷۸۹) هٿان ختم ٿي ويو. انهيءَ طرح فيوڊلزست (وڏيرڪي، سردارڪي، ملڪ شاهي، چوڌريائي ۽ نوابي جاگيرداري) ذهنيت به ٽٽي ٿي، جيڪا فيوڊلزست سماج ۾ ننڍا وڏا سرڪاري عملدار ۽ دڪاندار ۽ پڻ شهري فرد ۽ گروهه - ڊاڪٽر، وڪيل، استاد، واپاري، ڪاريگر ۽ محنتڪار وغيره - سڀ عمومي طور پنهنجي روزمره جي ڪم ڪار ۽ سماجي تعلقات ۾ ڏيکارين ٿا. فيوڊلزست فرانس جي دور جي فيلسوف، تاريخدان ۽ اديب، مائيسڪيو (۱۷۵۵-۱۶۸۹) جو پنهنجي ملڪ جي فيوڊل نظام بابت چوڻ هو ته "فيوڊل قانون تاريخ جو هڪ اهڙو (پيانڪ) واقعو آهي، جيڪو دنيا ۾ فقط هڪ ئي ڀيرو وجود ۾ اچي سگهي ٿو، ۽ جيڪو ٻيهر، شايد ڪڏهن به ڪٿي واقع نه ٿئي."

سندس هموطن ۽ همعصر، ۽ مخالف، والتير، جيڪو به سندس ئي جهڙو بلڪ ڪائٽس وڌيڪ نامور فيلسوف، تاريخدان ۽ اديب هو، تنهن جو هن جي جواب ۾ چوڻ هو ته "فيوڊلززم هڪو واقعو ڪونهي. هيءُ هڪ پراڻو نظام آهي، جيڪو پنهنجي مختلف شڪلين ۾ ڌرتيءَ تي هن اڌ گولي تي اسان وٽ هر هنڌ موجود آهي." انهيءَ طرح، تاريخدانن مصري فيوڊلززم، چيني فيوڊلززم، روسي، جپاني، ايراني ۽ ائين هندستاني، پاڪستاني وغيره "فيوڊلززم" جو ذڪر پئي ڪيو آهي. ائين فيوڊلززم، هڪ سماجي نظام، بمع هڪ سماجي

ذهنيت، طور، الڳ الڳ ملڪن ۾ پنهنجي پنهنجي خصوصيتن جي باوجود، پنهنجي سڃاڻپ جون ڪي مشترڪ وصفون ۽ نشان رکي ٿو. مثلاً مال ۽ دولت، طاقت ۽ اختيار جو مرڪزي بنياد - زمين جي قبضيداري ۽ ملڪيت، مال ۽ دولت، طاقت ۽ اختيار جو استعمال - بي جوابدار ۽ ڪنور، سڄو سماج عدم مساوات، عدم انصاف ۽ تاريخ خياليءَ تي ٻيٺل، هٿن خالي ۽ هيٺي ڪثير خلق طاقتور ۽ هوند وارن ٿورن جي رحم ڪرم تي ۽ هرڪو ڪنهن نه ڪنهن جو ماڻهو، ڪثير خلق کي صبر ۽ شڪر جو ڌڻ ۽ تقدير تي تڪيو (واڳ ٻاروچل هٿ ۾ آءُ ڪا پاڻ وهڻي)، انساني عقل ۽ ڪوشش کان پوري نااميدي ۽ انهن جي افاديت کان انڪار (منهنجو وس واکا ٻڌڻ ڪم ٻروچ جو)، فيوڊلز ۾ پنهنجي وقت پوري ٿيڻ کان پوءِ سڄي سماج جي پيرن جي زنجير ۽ ان جي امن، اتحاد ۽ ترقيءَ جي راهه جو پٿر بنجي پوي ٿو، ۽ فقط ان زنجير جي ٽٽڻ ۽ ان پٿر جي هٽڻ سان ئي، سڄو سماج، فيوڊل لارڊس سميت، ۽ ان جا سڀ انساني قدر، آزاد ٿين ٿا، سک جو ساهه کڻن ٿا ۽ اڳتي وڌن ٿا.

(۱۰) يورپ جو وچون اونداهو دؤر - تقريباً ۱۱۰۰ع کان ۱۷۰۰ع تائين.
(۱۱) ڊاڪٽر جئڪل ۽ مسٽر هائيڊ (Dr. Jackel and Mr. Hyde) جي نالي واري مشهور انگريزي ناول (مصنف: R.L.Stevenson - d. 1850) جو ساڳئي نالي جو ڪردار، جيڪو ٻئي شخصيت رکندڙ هو، ۽ ٻنهي شخصيتن، ”ڇڱائيءَ“ جي ڊاڪٽر جئڪل ۽ ”بديءَ“ جي مسٽر هائيڊ، جا غلاف ڇاڙهيو پيو هلندو هو. عالمي ادب ۾، هيءُ ڪردار ٻه - زباني ۽ منافقت جي علامت شمار ٿئي ٿو.

(۱۲) ”انسان ئي هر شيءِ جو ماڻ“ آهي، يوناني فيسوف پروٽوگورس (جنم - تقريباً ۵۰۰ ق. م) جو قول.

(۱۳) اٿينس جو سربراهه پيريڪلس (وفات ۴۲۹ ق. م)، جنهن اٿينس جي ”شهرين“ جي آزاد راءِ جي بنياد تي ۳۰ سال حڪمراني ڪئي، هن جو دور اٿينس جي سياسي جوين ۽ سماجي خوشحاليءَ جو دور هو.

(۱۴) بوروزوا (Bourgeois) فرينچ ٻوليءَ جي مول لفظ ”برژيس“ (Burgeis)، انگريزي ۾ ”برگيس“ (Burgess)، مان نڪتل آهي، جنهن

جي معني آهي: ”ڪنهن ميونسپل اختيارن ۽ حقن رکندڙ شهر جو رهواسي“. ههڙا شهر انقلاب فرانس کان اڳ اتي ڪيترائي واپار ۽ ڪاريگريءَ جي مرڪزن طور قائم ٿي چڪا هئا، جن بادشاهه ۽ بادشاهه جي ڏن ڀرو جاگيردارن کان ڪنهن طرح شاهي ۽ جاگيري محصولن ۽ پابندين کان آجائپ ۽ ٻن وڌيڪ ڪيئي ميونسپل (شهري) اختيار ۽ حق حاصل ڪري ورتا هئا. انقلاب فرانس جي جدوجهد ۾ فرانس جا هي آزاد شهري ئي نظرياتي، تنظيمي ۽ هر طرح جي ٻئي عملي ميدان تي پيش پيش هئا؛ انهيءَ ڪري تاريخ ۾ ان کي ”بورزوا انقلاب“ به چيو ويو آهي.

(۱۵) پورهيتن جي لوڪ راج جو نفاذ ٻن منزلن ۾ سوچيل ۽ رٿيل آهي. پهرينءَ منزل ۾، ”هر ماڻهوءَ کي سندس لياقت آهر ڪم ڪرڻ ۽ موٽ ۾ سندس ڪم آهر کيس ملڻ“، ۽ ٻئيءَ منزل ۾، ”هر ماڻهوءَ کي سندس لياقت آهر ڪم ڪرڻ ۽ موٽ ۾ سندس گهرج آهر کيس ملڻ“ جي بندوبست جو تصور موجود آهي؛ ذات نه آهي ذات تي، جو وهي سو لهي.

(۱۶) ”آزادي-ون يونٽ، اديب، ناشر ۽ پڙهندڙ....“ ايڊيٽوريل نوٽ، سماهي ”مهراڻ“، بهار ۱۹۵۵ع، حيدرآباد.

(ڪراچي، ڊسمبر 1981ع)

تدبير جو سفر

عزيزو، دوستو، بياريون پيئرون، پيارا ڀائرو- اوهان پنهنجي ائسوسيئيشن جي هن يارهين سالگرهه جي موقعي تي مون کي پاڻ سان گڏ صدارت جي ڪرسيءَ تي ويهڻ جو شرف ڏنو آهي، ان لاءِ آءٌ اوهان جو دليون ٿورائتو آهيان. جيتوڻيڪ هر ڪرسي ”ڪرسي“ ڪانهي- جيئن اٽو ڪرسي، آرسٽو ڪرسي، پيلوٽو ڪرسي، شورو ڪرسي وغيره وغيره آهن- پر ڪرسي وري به ڪرسي آهي، طاقت جو نه ته اوچائيءَ جو، درجي جو، شان ضرور ڏيو ٿي ڇڏي، ۽ حالي ته ان تي ويهندي، ماڻهو توائي ٿيو وڃي. خود عام خلق به، جن کي لاطيني ٻوليءَ ۾ ”ڊيمو“ ٿي سڏيو ويو، ۽ اسين جن کي ”عوام“ ٿا چئون- عوام ڪالائمر (ڇورن جهڙا ماڻهو)، ڪٽ خلق (لاطيني ٻوليءَ جي ”ڊيمو“ جي معنيٰ به اهاڻي آهي يعني ”سياسي طور بي وزنا ماڻهو“ (the politically unprivileged يا رڳو ”هينٽين درجي جا ماڻهو“ (the lower classes) - اهي جڏهن انهيءَ حرف ”ڊيمو“ مان ڦري ڊيموڪرسي، عوام مان ڦري عوامي راڄ، جمهور مان ڦري جمهوريت ٿي پون ٿا، ته هنن بي وزنن ۽ بي زبانن جو به مفز ڦري ٿو وڃي ۽ هو سڀ رهيل ڪهيل حساب وٺيو ٿا ڇڏين. فرينچ انقلاب جي دؤر ۾ جيڪي خواص هئا، يعني سياسي طور معتبر ۽ عالي مقام ماڻهو هئا، تن انهيءَ ”ڊيمو“ کي -sans-culettes يعني ”پٽيءَ اگهاڙا“ يا ”سٿڻ ڦاٽل“ ۽ (وڌيڪَ ڏڪار وڃان) savetiers يعني ”ڪوري موچي“ ٿي سڏيو- انهن سٽنس ڪيوليتس ۽ سٽوئيشيئرس پنهنجي ڪرسيءَ يعني طاقت جي ڪرسيءَ تي ويهڻ کان پوءِ ڇا ڪيو هو، تاريخ ۾ اهو سڀڪجهه بيان ٿيل آهي. ۽ يورپ ۾ ترٽ ئي پوءِ جيسين ان عوامو ڪرسيءَ کي ڦيرائي خواصو ڪرسي يا دولتو ڪرسي (Plutocracy) نه بڻايو ويو، تيسين اتان جي ”نؤ دولتين“ (bourgeoisie) ۽ سندن پگهاردار ”دانشورن“ (intellectualists of

free enterprse) کي ننڊ ئي ڪانه آئي هئي. ۽ تڏهن کان وٺي سڄي مغرب ۾ ڊيموڪرسي رڳو نالي ماتر ۽ حقيقت ۾ اها فقط پليوٽوڪرسي يعني دولتو ڪرسي ئي رهي آهي. اسين پاڻ به هتي ان کي ائين، رڳو نالي ۾، ڊيموڪرسي (جمهوريت) سڏڻ نٿا چاهيون، بلڪه ان کي هڪ ٻيو نئون نڪور نالو، اسم بامسميٰ - صحيح معنيٰ وارو نالو - يعني سُورو ڪرسي - ڏيڻ تڏا چاهيون، ڇو ته ان ۾ ”عوام ڪالانام“ سان منهن ڏيڻو نٿو پوي، پر رڳو پاڻ جهڙن شريفن سان، ٻيٽ ڀريلن سان، پنهنجن دلپسندن سان واسطو رهي ٿو. لفظن جي هن عجوبائيءَ جو فرق صاف ظاهر آهي ته اسان کي پارليامينٽري ڊيموڪرسيءَ بدران، سُورائي جمهوريت بدران، محض پارليامينٽو ڪرسي يعني سُورو ڪرسي گهرجي ٿي، جنهن ۾ سُورا يا پارليامينٽ عوام جي ضابطي ۾ نه، ”ڊيمو“ جي وس يا طاقت ۾ نه، پر انهن جي ضابطي ۽ وس ۾ رهندي، جيڪي ان جا آقا ۽ حاڪم هوندا، جن جي هٿ ۾ ان جون واڳون هونديون، ان جو سامهون هوندو. مطلب ته ڪرسي ڪرسي آهي، طاقت طاقت آهي، ۽ اها اسين عوام ڪالانام کي ڏيڻ نٿا گهرون - ڇو ته عوام جو ”ڪرسيءَ“ تي ويهڻ کان پوءِ منڙ چڪرائجي ٿو؛ ۽ هو ڇا مان ڇا چئي وجهن ٿا ۽ ڪري گذرن ٿا. سو، آءٌ به، جو ڪرسيءَ تان اٿي اوهان جي آڏو اوهان کي وياڪياڻ ڏيڻ بيٺو آهيان، جيڪڏهن ڪي اهڙيون جهڙيون ڳالهيون ڪري ويهان، ته مون کي مهرباني ڪري معاف ڪندا.

عزيزو، اوهان جي ائسوسيئيشن سان منهنجو ناتو ڪو تازو يا نئون ڪونهي. مون کي يادگيري آهي ته اوهان پنهنجي هن جماعت جو پهريون يا ٻيو سالگرهه جڏهن حيدرآباد ۾ ملهائيو هو، تقريباً ٽو- ڏهه سال اڳ، ته به اوهان مون کي مهرباني ڪري ڪي گهڙيون اوهان سان مخاطب ٿيڻ جو وجهه ڏنو هو. ۽ جڏهن اوهان جي محترم بزرگن ۽ عهديدارن وري وري، پوريءَ وضاحت سان، ان ڳالهه جو اظهار ڪيو هو - جيئن اڄ به هت ڪيو اٿو - ته سنڌ گرنجويٽس ائسوسيئيشن سماجي ۽ تهذيبي جماعت هئي ۽ سياست سا ان جو واسطو ڪونه هو، تڏهن مون ان موقعي تي به اوهان کي عرض ڪيو هو ته ڇاڪاڻ ته اوهين ۽ اسين سڀ انسان هئاسين ۽ انسانيت اسان جي راهه هئي، ۽ خاص طرح پاڪستان ۽ پاڪستان جي نظريي جي حوالي سان اسين سڀ

مسلمان هٿاسين ۽ اسلام کي پنهنجو مذهب ٿي چيوسين جنهن ۾ سياست مذهب کان الڳ ڪانه ٿي چئي ويئي. ۽ اهڙي دعويٰ دنيا جي سڀني مذهبن جا عالم به پنهنجي پنهنجي دين، ڌرم ۽ مذهب لاءِ ڪن ٿا. انهيءَ ڪري سياست سان اسان جو واسطو انساني توڙي مذهبي فرض طور هونئن ئي قائم رهڻو هو. ۽ ٻيءَ طرح به سماج، تهذيب، اقتصاد وغيره جو ڪهڙو ڪو مسئلو هو، اسان وٽ يا ڪٿي به ڪنهن قوم وٽ، جيڪو، عملاً اڄ جي دور ۾ سياست کان پري رهي ٿي سگهيو يا الڳ رکجي پئي سگهيو؟ دراصل هن معاملي ۾ به عوامو ڪرسيءَ ۽ شورو ڪرسيءَ جي منهن-مقابلي وانگر، سياست ۽ سياست جي، يعني ٻن سياستن جي، ڳالهه هئي. عوام جي سياست عوام لاءِ نه رڳو پسنديدہ پر لازم عمل هو، ۽ خواص جي سياست خواص لاءِ قابل قبول هئي. ۽ اوهين به جيڪڏهن پنهنجي ائسوسيئيشن جي ڪارڪردگيءَ ۾ خواص جي سياست تي عمل پيرا رهندا ته اسان جو حڪمران عالي مقام طبقو ۽ سندن خواصو ڪرسي جيڪا اوهان کي سياست کان روڪي ٿي يا ڊيڄاري ٿي، نه رڳو ان کي خوشيءَ سان برداشت ڪندي پر وڌي وڌي اوهان کي همٿائيندي ۽ اوهان جي ان عمل کي زور وٺائيندي. هاڻي اهو اوهان جي پنهنجي فڪر ۽ ارادي تي ڇڏيل آهي ته ڪهڙي سياسي عمل کي اوهين پنهنجو انساني يا مذهبي ڪارج مڃو ٿا ۽ اختيار ڪريو ٿا. عوامي عمل کي يا خواصي عمل کي، ڊيموڪريٽڪ عمل يا پليوٽو ڪريٽڪ عمل کي، انسان پسند عمل کي يا دولت پسند عمل کي.

عزيزو، اوهان جي جماعت، سنڌ گرنجويٽس ائسوسيئيشن، جيئن ان جي نالي مان ظاهر آهي، سنڌ جي عالمن جي تنظيم آهي. اهي عالم جيڪي، يونيورسٽين جا فارغ تحصيل آهن. يعني عصري علمن جا ڄاڻو ۽ سنڌ يافته. اوهان کي خبر آهي ته انساني تمدن ۽ تهذيب جي سڄي تاريخ انسان جي ڪوشش جو داستان آهي. انسان جي فڪر ۽ عمل جو، انسان جي تدبير جو، داستان. بهتر انسان بنجڻ لاءِ انساني جدوجهد جو داستان. خاص ٻن وڏن دائرن ۾: پهريون، طبعمي ماحول، جنهن کي ”قدرت“ چيو ويو ۽ سمجهيو ويو، ان تي انساني فتح جي ڪوشش، يعني ان جي تحديدي حالتن تي غلبي ۽ ان ۾ موجود افادي امڪانن جي دريافت ۽ استعمال جي ڪوشش

جو داستان، ۽ ٻيو انساني ماحول، جنهن کي سماج، معاشرو يا مهاجن چيو ويو، ان مان ڏاڍ ۽ ڊوه جي راڄ کان چونڪاري جي ڪوشش، يعني جابر انسانن ۽ مڪار انسانن، فرعونن ۽ ابليس جي غلاميءَ مان هيئن ۽ اٻوجهه انسانن جي آزاديءَ جي ڪوشش، جو داستان. جسماني قوت ۽ ذهني قوت ئي هن سڄي جدوجهد ۽ ان جي طويل سلسلہ بنديءَ ۾ انسان جا ٻه مخصوص فطري ۽ بنيادي هٿيار هئا، ۽ انهن ئي ٻن مک هٿيارن جي مدد سان انسانن پنهنجي طبعي ماحول تي يعني قدرت تي پنهنجون عظيم فتحن حاصل ڪيون ۽ ان جا وسيعا مثلاً زمين جون ايراضيون، پاڻيءَ جا ذخيرا، پيلا ۽ چراگاهه، چوپاين جا ڌڻ ۽ وڳ، فصل ۽ باغ، جايون جڳهيون ۽ ٻيا اٽيڪ مادي دولت جا، ۽ پڻ ڄاڻ ۽ تجربي جا ذخيرا پنهنجي قبضي ۾ آندا- ۽ ان قبضيداريءَ ۾ سندن انفرادي ۽ گروهه غير برابريون جي واقع ٿيون، تن سندن انساني ماحول ۾، يعني سندن سماج ۾، هوند اڻهوند، آقايت ۽ غلاميءَ، حاڪميت ۽ محڪوميت، ڄاڻ اڻڄاڻ جا تعلقات قائم ڪيا، ۽ تڏهن کان وٺي انسانن جي غلاميءَ کان انسانن جي نجات جي ڪوشش ۽ ڪشمڪش جو داستان شروع ٿيو، جو اڄ به پنهنجي پوري عزم ۽ سرفروشيءَ جي اجهل اتساه سان عالمي انساني سماج جي هر سطح تي جاري آهي.

عزيزو، اوهان کي اها به خبر آهي ته انساني سفر جي هن طويل راهه جي ڪنهن اوائل منزل تي جڏهن قبضيداري ڏهن نائي جو هٿيار ايجاد ڪيو، تڏهن نانو حيواني قوت ۽ ذهني قوت سان گڏجي حاڪميت ۽ آقايت جو ٽيون بنيادي هٿيار بڻجي پيو، ۽ اڄ قبضيداري عمل جو سڄو اظهار، حيواني توڙي ذهني، نائي جي صورت ۾ ٿئي ٿو- جنهن کي هڪ لفظ ۾ ”قارونيت“ يا ”زبردستي“ به چئي سگهون ٿا. انسان جي سڄي وٽ- سياسي، سماجي، علمي، اخلاقي، قانوني وغيره- نائي جي ماڻ ۽ وزن ۾ تورجي ٿي- ايتري قدر، جو جيتوڻيڪ اڄ به اسين سياسي، ذهني ۽ اقتصادي ڏاڍاين ۽ غلبن جي ڳالهه ڪريون ٿا، ۽ انهن مان آزادين جي ڳالهه ڪريون ٿا، پر سڄي حڪمراني، سڄي آقايت ۽ سڄو غلبو اڄ نائي مان اُڀري ٿو، نائي تي بيٺل آهي ۽ نائي ۾ ان جو اظهار ٿئي ٿو. انهيءَ ڪري اڄ انساني آزاديءَ جي مسئلي جو عَصَبِي مرڪز (nerve centre) اقتصادي آزادي آهي. ان حقيقت جو احساس ۽

اعتراف دنيا جي سڀني مذهبن ۾ بلڪ زندگيءَ جي سڀني، مذهبي توڙي غير مذهبي، فڪري سلسلن ۽ نظرين ۾ ملي ٿو. ۽ اُن جو پورو پورو علم اسان وٽ پنهنجي ديس ۾ به توڙي ٻاهر دنيا جي ملڪن ۾، خاص طور قبضيدار شخصن ۽ طبقن ۾، بنهه تيز ۽ واضح صورت ۾ موجود آهي. تازو روزانه انگريزي اخبار ”دي مسلم“ جي ڏهين جولاءِ جي اشاعت ۾ مڪي شريف جي مسجد الحرام جي امام مسجد ۽ خطيب ۽ اداره حرمين شريفين جي نائب چيئرمئن، شيخ محمد عبدالله بن سبيل، جو انٽرويو مون پڙهيو. اوهان به ڪنهن اخبار ۾ پڙهيو هوندو. پاڻ اهو انٽرويو هفتيوار ”حریت“ جي ايڊيٽر کي مڪي شريف ۾ ڏنو اٿن، جنهن ۾ پاڻ مغربي طرز جي جمهوري نظام کي صحيح اسلامي رياست جي تقاضائن جي خلاف چوندي، وضاحت ڪئي اٿن ته ”اُن (مغربي جمهوري) نظام ۾ رياست جي سربراهه جي چونڊ جي موجوده طريقي هيٺ ووٽرن جي اڪثريت اڻ پڙهيل هجي ٿي، جيڪي پنهنجي ووٽ جي حق جي صحيح استعمال کان بي خبر آهن. هڪڙو اميدوار عام جلسن ۾ خطبا پڙهي سگهي ٿو ۽ تقريرون ڪري سگهي ٿو ۽ پنهنجي پارٽيءَ جي پڌرنامي کي آدرشي پڌرنامي طور پيش ڪري سگهي ٿو. اهڙو، جو اُن ۾ شاهوڪارن کان دولت کسي غريبن جي داد رسي (relief) ڪرڻ جي سبيل موجود ڏيکاريل هجي! پر اسلام ۽ سوشلزم به متضاد نظام آهن، ۽ انهن جي گڏ هجڻ جي ڪابه امڪاني صورت ڪانهي... قرآن شريف جي حڪمن مطابق هڪ اسلامي رياست ۾ حڪومت جو نظام لازمي طور شورويگ (shoorraig) ٿيڻو آهي..... جنهن ۾ خلق جي راءِ کي جوڳو وزن ڏنو وڃي ٿو، جيئن جو مختلف سطحن (levels, tiers) تي خلق جا نمائندا خلق جي نمائندگي ڪن ٿا، پر آخرين اقتدار جو مالڪ الله تعاليٰ آهي.“

هن سڄي فتواڻي، پُراعتقاد ۽ ”وقتائتي“ بيان ۽ اظهار جي سامهون، ماهنام ”ملوع اسلام“ جي جون 1984ع جي اشاعت ۾ (جو پڻ ”قرآني نظام ربوبيت جي پيامبر“ هجڻ جو دعويٰ دار آهي)، محترم ”پرويز“ صاحب جن لکڻ ٿا ته ”(اسلام جي) صدر اول (چئن خليفن جي خلافت راشده) کان پوءِ ملوڪيت آئي ۽ اُن سان گڏ اُن جا لزومات يعني نظام، سرمايه داري ۽ مذهبي پيشوائيت، به آيا، ۽ انهن تنهي جي تقاضا پنهنجي پنهنجي دائري ۾ ”من

ماني“ ڪرڻ جي هئي. پر انهن لاءِ ڏکيائي اها هئي ته هو پاڻ به مسلمان هئا، قوم به مسلمان، ۽ خدا جو ڪتاب به محفوظ شڪل ۾ موجود هو. هو ان ۾ ترميم، تنسيخ يا ڦير گهير نٿي ڪري سگهيا ۽ ان مان ڪين انسانن تي انسانن جي ڪنهن قسم جي حڪمرانيءَ جو جواز ملي نٿي سگهيو. هن ڏکيائيءَ جو حل مذهبي پيشوائيت کين پيدا ڪري ڏنو. ان ڇا ڪيو، جو قرآن جي لفظن (اصطلاحن) کي ته جيئن جو ٿيئن ان باقي رهن ڏنو، پر انهن جو مفهوم بدلائي ڇڏيو. مفهوم جي ان تبديليءَ جي سند لاءِ پهرين جملي روايتون ٺاهيائون ۽ پوءِ انهن روايتن تي مبني قانون مرتب ڪيائون.....“ ان کان پوءِ جناب پرويز صاحب هن اسلامي معاشي نظام جا ٽي بنيادي اصول بيان ڪيا آهن. پهرئين اصول بابت لکن ٿا ته ”اسلام جي معاشي نظام جي دائري ۾ ”الربوا“ جي اصطلاح کي بنيادي حيثيت حاصل هئي. هنن (يعني مذهبي پيشوائيت) ان جو مفهوم ائين بدلايو، جو قرآن جو معاشي نظام ئي بدلجي ويو..... قرآن ڪريم جي معاشي نظام ۾ ”سرمائي لڳائڻ“ (invest ڪرڻ) جو سوال ئي پيدا ٿيو نه هو. ان سلسلي ۾ قرآن ڪريم اصول هيءُ مقرر ڪيو ته (1) آهڙين صورتن ۾ اوهين رڳو پنهنجي اصل موڙي واپس وٺي سگهو ٿا. ان کان زياده وٺندؤ ته اهو محنتڪش جي محنت جو استحصال ٿيندو..... ۽ اهو ”الربوا“ آهي..... (2) نظام سرمايه داريءَ جو بنياد فالتو دولت (surplus money) ئي هجي ٿو- يعني سرمايڪار انهن رپين جي سيڙپ ڪري سگهي ٿو جيڪي هن وٽ پنهنجي ضرورت کان زائد هجن. قرآن جي معاشي نظام ۾ ڪنهن وٽ فالتو رپيا رهڻا ئي نه آهن؛ قرآن ۾ آيل آهي ته ”اي رسول، هو توکان پڇن ٿا ته اسين پنهنجي ڪمائيءَ مان ڪيتري قدر بين جي ضرورتن پوري ڪرڻ لاءِ ڏيون؟ انهن کي چئو ته ”جيئري قدر اوهان جي ضرورتن کان زائد هجي اهو سڀ جو سڀ.....“ انهيءَ ڪري، جنهن نظام ۾ معاشري جي فردن وٽ فالتو دولت ائين رهي جو هو ان جي سيڙپ ڪري، محنت ڪش جي محنت جو استحصال ڪري سگهي، اهو نظام خلاف اسلام آهي، ڇو ته ان ۾ ائين ”الربوا“ وصول ڪيو وڃي ٿو..... (3) جيئري قدر زمين جو تعلق آهي، ته قرآن ڪريم جي چوڻ مطابق ان ۾ ذاتي ملڪيت نٿي ٿي سگهي..... جنهن نظام ۾ زمين ماڻهن جي ملڪيت هجي ۽

اهي ڪاشتڪارن کي ڪرايي (جنهن کي اسين سنڌي ۾ ”ايريو“ چئون ٿا) يا بڻيءَ تي ڏين، ته اهو نظام اسلامي نظام معيشت جو ضد هوندو، ۽ زميندار جو ڪجهه ڪرايي يا بڻيءَ جي صورت ۾ وٺندو اهو ”الربوا“ هوندو. اڳتي سڄي بحث مان نتيجو اخذ ڪندي، جناب پرويز صاحب هڪڙو لطيفو ”بصد معذرت“ بيان ڪيو آهي ته ”ڪهن ڳوٺ جي ڪوھ ۾ ڪتو ڪري پيو. مولوي صاحب کان مسئلو بچيو ويو ته هن چيو ته ”پنجاه ڏول پاڻيءَ جا ڪڍو ته ڪوھ پاڪ ٿي ويندو“. ڳوٺ جي ماڻهن پنجاه ڏول پاڻيءَ جا ڪوھ مان ڪهه ڪهه پاتي ۽ ۾ بدبوءِ بدستور موجود رهي. پوءِ هنن ڪنهن ڊاڪٽر سان چيو ته ”وڌيڪ ڇا ڪيو وڃي؟“ ڊاڪٽر سندن سڄي ڳالهه ”اها“ ۽ ”اها“ چيو ته اوهان پنجاه ڏول پاڻيءَ جا ته ڪوھ مان ڪڍيا، پر اوهان انان ڪتو به ڪڍيو يا نه؟ ان تي انهن چيو ”مولوي صاحب ته اسان کي رڳو پاتيءَ جي ڪڍڻ جو چيو هو، ڪتي ڪڍڻ لاءِ نه چيو هو..... انهيءَ ڪري اسان ڪتو ڪوھ مان ڪونه ڪڍيو.“ هيءُ لطيفو بيان ڪندي پرويز صاحب جن ڏاڍي دردمنده انداز ۾ لکن ٿا ته ”هي حضرات اسلامي انقلاب جي ضد يعني ملوڪيت جي دور جون گهڙيل ٺهيل تاويلون- مشارڪت، مضاربت ۽ زراعت جي اصطلاحن هيٺ- ڳوليندا، چنڊيندا ڦوڪيندا، مسلمانن جي اڃ جي معاشري ۾ انهيءَ ئي دستور قائم رکڻ چاهين ٿا، بلڪ انهن کي هو عملي طور اڃ ڪامياب ڪرڻ جي فڪر ۾ آهن. ۽ ساڳئي وقت هو معاشري کي ”الربوا“ کان پاڪ ڪرڻ جون دعوائون ڪندا ۽ تدبيرون به سوچيندا رهن ٿا!.....“ ”الربوا“ جنهن لاءِ قرآن ڪريم ۾ چيل آهي ته ”الربوا حرام آهي“.... الربوا کي قرآن ڪريم محاربت يعني بغاوت کان به وڌيڪ سنگين جرم قرار ڏنو آهي..... ۽ چيو آهي ته ”انهن ماڻهن کي ٻڌائي ڇڏيو ته هو ”الربوا“ کان باز اچن، نه ته الله ۽ رسول کان اهو چٽاءُ سمجهن ۽ الله ۽ ان جي رسول سان جنگ لاءِ تيار ٿين“..... ان مان اها حقيقت پڌري ٿئي ٿي ته قرآن ڪريم جي ان اصطلاح (الربوا) جو صحيح مفهوم سمجهڻ قرآن ڪريم جي ڏنل اسلامي معاشي نظام کي سمجهڻ لاءِ ڪيترو نه ضروري آهي.....“

ته گويا جناب پرويز صاحب اسلامي معاشي نظام ۾ سوشلزم وانگر،

پرائيويٽ پراپرٽيءَ جي سرشتي کي - زمين ۾ ۽ ناٿي (سرمائي) ۾ جنهن مان سرمائيداري ٿئي - قطعاً ممنوع ٿو سمجهي؛ ۽ ائين هو مسجد الحرام جي امام مسجد جناب شيخ سبيل جي برعڪس، اسلام ۽ سوشلزم جي گڏ هجڻ جي ان بنيادي امڪاني صورت کي جائز سمجهي ٿو.

عزيزو، انساني تمدن ۽ تهذيب جي تاريخ جيڪا سڄي جي سڄي انساني تدبير جو داستان آهي - طبعي ماحول تي انساني فتح جو داستان ۽ انساني ماحول ۾ انسانن لاءِ آزاديءَ جي نيل ۾ پريءَ جي قدم بقدم رنج فرمائيءَ جو داستان - ان جي هڪ ويجهيءَ منزل تي اسلام جي مذهبي انقلاب "اوهين پنهنجا مامرا باهمي مشاورت سان طئي ڪريو" چئي، جمهوريت (يعني انسانن جي حيواني ۽ ذهني ڏاڍ کان انسانن جي آزاديءَ) جي قديم انساني خواب جي عملي تعبير لاءِ ۽ الربوا جي قطعي ممانعت سان انسانن مٿان اقتصادي ڏاڍ کان انسانن جي آزاديءَ جي عملي اجراءَ لاءِ ڪجهه قدر راهه هموار ڪئي، پر ترٽي، رد - انقلاب طور، ملوڪيت جو دؤر آيو، جنهن انقلاب جي سڄي جي سڄي ان تازي نظام کي موائائي جاهليت جي دؤر ڏانهن نيو ۽ ان دؤر جي مردود نظام - استبداد (Despotism) ۽ دولت شاهيءَ (Plutocracy) جي هڪ صورت کي ٻيهر نافذ ڪيو. ان سڄي انقلاب - دشمن عمل ۾ اهي ئي ٽي عنصر ڪارفرما رهيا - يعني سلطان (حڪمران)، شاهوڪار ۽ مذهبي پيشوا - استبدادي، دولتي ۽ ملا (برهمڻ، پادري) - Despotism, Capitalists, Scholastics يا Scholiasts - "فرعون"، "قارون"، "ابليس" - ۽ اهي ئي ٽي عنصر آهن، جيڪي تاريخ تي غور ڪرڻ سان، معلوم ٿئي ٿو ته ان جي هر انقلاب دشمنيءَ ۽ رجعت لاءِ ذميوار آهن. ان کان به وڌيڪ ويجهيءَ منزل تي، اسلامي مذهبي انقلاب کان تقريباً هڪ هزار سال پوءِ 1789ع ۾، فرينج انقلاب رونما ٿيو، جنهن "حریت، مساوات ۽ اخوت" جو نعرو بلند ڪيو؛ ۽ ساڳيءَ طرح پنهنجي وقت ۽ حالات مطابق انسانن جي سياسي، ذهني ۽ اقتصادي آزاديءَ جي نئين سر عملي نفاذ لاءِ ڪجهه قدر وڌيڪ راهه هموار ڪئي؛ پر جيئن شروع ۾ مٿي عرض ڪري آيس، ترٽي ئي اتان جي شڪست کاڌل خواصن، شهري نوڊولتين ۽ سندن همٿو دانشورن گڏجي، جيسين انقلابي عوام - Savetiers and Sans-

culettes . پٺي ۽ اگهاڙن ۽ ڪورين موچين، جي آندل عوامو ڪرسي کي ٿيرائي خواصو ڪرسي، ڊيموڪريسي ۽ کي ٿيرائي پليوٽو ڪرسي (دولتو ڪرسي) نه بڻايو، تيسين انهن کي ننڊ نه آئي. ۽ جيئن مٿي عرض ڪيم، سڄي مغرب جي دنيا، جيڪا پنهنجي انفرادي آزاديءَ، آزاد جوڪر ڪاريءَ ۽ نالي ماتر ڊيموڪريسيءَ کي ٻڌائڻ ۾ پوري آهي، تڏهن کان وٺي اڄ تائين حقيقتاً رڳو ڪئيف ”هڏي ۽ ماس“ جي وٺ پڪڙ ۽ حيواني چير ڦاڙ ۽ دولتو ڪرسيءَ جي لعنت ۾ ئي مبتلا پئي رهي آهي، ۽ سڄيءَ دنيا لاءِ وڏو آزار ۽ ان جي امن ۽ سلامتيءَ لاءِ اها اڄ هڪ موتمار خطرو بڻيل آهي.

اٺين، دنيا جي اسان جي حصي ۾، دراصل پاڪستان به هڪ اهڙو جهڙو انقلاب ٿي هو. ڪم از ڪم عوام جي دلي امنگن جي خيال کان، جو انهن پنهنجي ڏکيءَ ۽ سڪڙي زندگيءَ ۾ سڪ جي تبديل ۽ ڪافي ڪجهه سڦلتا ڏسڻ ٿي گهري، ان ۾ مذهب جا اصطلاح به ڪم آيا، ۽ جمهوريت (اسلامي جمهوريت) ۽ سوشلزم (اسلامي سوشلزم) جون به ڳالهيون ٿيون. پر جاکمن، نوڊولتين ۽ مذهبي پيشوائيت جمهوريت کي ۽ سوشلزم کي پهريائين ۽ پوءِ اسلامي جمهوريت ۽ اسلامي سوشلزم کي، خارج از بحث ڪري، شوروڪرسيءَ جي بول بالا ڪرڻ جي عزم جو اعلان ڪيو آهي. جنهن بابت مٿي آءُ اوهان جي ڪافي ڪجهه سمع خراشي ڪري چڪو آهيان.

عزيزو، حيوانن جي دنيا ۾ انسان ئي تدبير جو صاحب آهي. تدبير فڪر ۽ عمل جو گڏيل اقدام هجي ٿي. اوهان جي جماعت پڙهيلن جي جماعت آهي. مون کي معلوم آهي ته اوهان جي جماعت چار رهبر نقطا پنهنجي آڏو رکيا آهن: پنهنجو پاڻ سڃاڻڻ، غفلت ۽ ڪاهلي ڇڏڻ، محبت ۽ امن جو پيغام پهچائڻ ۽ روشني پکيڙڻ. ۽ اوهان ان ڏس ۾ گذريل ڏهن سالن ۾ جو ڪجهه ڪري سگهيا آهيو، ساراهه لائق آهي، ۽ آئيندي پڻ گهڻي ڪجهه ڪرڻ جو ارادو ۽ پروگرام رکو ٿا. ان لاءِ اوهين سڀ مبارڪن جا مستحق آهيو. تدبير لاءِ، سڃاڻڻ عمل لاءِ، پنهنجي حالات- گذريل ۽ موجود- ۽ پنهنجي اوقات- سرت ۽ سگهه- جي ڄاڻڻ، ۽ رٿابنديءَ جي ڪوشش به تدبير جو حصو هجي ٿي. اوهين ۽ اسين سڀ انهيءَ طرح پنهنجو اجتماعي

مستقبل سنوار ۾ گهرون ٿا، پنهنجيءَ جيوت ۾ جوت اٿڻ گهرون ٿا، پنهنجي
 ڏکويل ۽ ڏتريل عوام لاءِ ۽ پنهنجي ايندڙ نسلن لاءِ هن ڌرتيءَ تي جنت آڏڻ
 چاهيون ٿا. اهو اسان سڀني جو خواب آهي - اسين سڀ ان جا خواب لهون ٿا.
 شال ائين ٿئي، جو اسان جا خواب جاڳي پون، اسان جون زندگيون جرڪي
 اٿن - ۽ اسين پنهنجي يار، شاعر سراج، جو نغمو پاڻ لاءِ، پنهنجي سنڌ لاءِ،
 پنهنجي عوام لاءِ، ۽ سڄيءَ دنيا جي عوام لاءِ، دل جو دل ۾ ۽ پڻ سڀ
 گڏجي ڳائي سگهون -

چمر چمر، چمر چمر.....

خوابن جا جزيرا جاڳي پيا!

لوڪ ڪٿا جي منظر وانگر،

اندر سڀا جي آکاڙي ۾،

ڪي انٽريامي، دل جا پيڊي،

پوترتا جي رابيلن جي مالها پائي،

سندرتا جو تلڪ لڳائي،

جيون جوت جلائي،

آيا ”ڄاڻ - پريءَ“ کي رام ڪرڻ!

- ڪو نينهن تي چلڪين نيشن ۾،

ڪا ڳولا پٽڪين تَن مَن ۾ -

موه - نگر جي ڳولا!

اندر چيو: ”اي پيار جا پٺجي،

”آن کي ڪهڙي ڳولا؟“

”آن سڀ انٽريامي،

”آهيو دل جا پيڊي،

”آن کي ”ڄاڻ“ جي ڪهڙي ڳولا؟“

”موه - نگر ۾ آن جو ڇا؟“

(”ڄاڻ - پري“ ڪجهه هڪي، هٽڪي

موه منجهان ڪَر موڙي،

ساهُ سنواري آئي،
انتريامين جي پاڪر ۾!

- انسانن جي دنيا اندر
”ڄاڻ“ جڏهن کان قيدي بڻجي،
”شيشي جي گهرن“ ۾ آئي آ،
مرگهه- ترشنا کان پٽڪي پٽڪي،

جيون-رج ۾
آس به ٽڪجي
آهي پاڻ نهوڙي ويئي!
موتِي اهڙو وقت نه ايندو!

”ڄاڻ“ جڏهن انسانن ۾ پي موتي ايندي؟

(ايسرائيل جو ڪورس)

”دنيا بڻبي اندر- سپاه

”موه- پري ۽ ڄاڻ- پري،

”پيار پري ۽ سونهن پري،

”داسيون بڻجي، ماڻهو- روپي ۽ اندر سپا ۾

”اينديون سڪ جو سرگ سنوارڻ،

”جيون جوت جڳائڻ!.....“

عزیزو، آءُ اوهان جو ٻيهر شڪرگذار آهيان. جو اوهان مون کي ايترو مان
ڏٺو، ۽ ڪُرسی ۽ جي اوچائي ۽ ۾ چڪرائجي هي جي اهڙيون جهڙيون مون
ڳالهون ڪيون، اوهان ڪن لائي اهي ٻڌيون.
مهرباني- خدا حافظ!

(ڪراچي، جولاءِ 1984ع)

سنڌ منهنجي خوابن جي (پڙهيل تقرير)

عزيزو، "سنڌي سماج ۽ سنڌ سياڻي" جيڪڏهن "سڀاڻي لاءِ سوچ" جي ڳالهه آهي، "آئيندي جي اڳڪٿي" جي ڳالهه آهي، ڪنهن "خواب جي ڳالهه" آهي، ته اها سوچ اها ڪٿه اهو خواب منهنجي دل ۾ به موجود آهي۔

آلا ائين ۾ هوءَ جيئن آڏ ۾ ان بند ۾!

جسو جنجيرن ۾ راتيان ڏينهان روه،

پهرين ويان لوه، پوءِ ۾ر پچمر ڏينهنڙا!

عزيزو، ڪنهن موجود هاجي کي هاجو سمجهڻ ۽ ان کي ختم ڪري ڪنهن نئين لاپڊاٽڪ صورت جي پيدا ڪرڻ جي ضرورت جي احساس کي "انقلابي شعور" ٿو چئجي، ان لاءِ پوري پوري ۽ هر طرح جي ڪوشش ۽ قربانيءَ کي "انقلابي جدوجهد" ۽ ان ۾ ڪاميابيءَ کي "انقلاب" ٿو سڏجي۔
"آخر والعصر جو. ائين اٿائون" (شاه)

يعني: "انقلابي دؤر جو نتيجو ائين ٻڌايو اٿن."

اسان جي سدا حيات شاهه عبداللطيف بيت جي هن مصرع ۾، قرآن شريف جي سورت "العصر" جي حوالي سان، اها ڳالهه ڪئي آهي. مولانا ابوالڪلام آزاد ان سورت جي پهرين آيت "والعصر" جو ترجمو هيئن ڏنو آهي:
"قسم آهي ان انقلابي جڳ ۽ تبديلين جي دؤر جو جيڪو پوئين دور کي ختم ڪري ٿو ۽ نئين دؤر جو بنياد رکي ٿو....."

هن سورت جي پوئين آيت "وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر" جو تفسير مولانا آزاد هيئن ڪيو آهي:

"حق ۽ صداقت جو ميدان فقط جهاد جي ذريعي فتح ٿي سگهي ٿو؛ ۽ صبر جهاد جي حقيقت لاءِ بنيادي شرط آهي."

حق ۽ صداقت لاءِ جهاد جي وڌيڪ ڳالهه ڪندي، مولانا آزاد سورت

"التوبه" جي تفسير ۾ ان لاءِ "صبر" جي شرط بابت لکي ٿو،
 "انسان جڏهن به ڪنهن مقصد جي راه تي قدم رکي ٿو، ۽ مصيبتن سان
 منهن مقابل ٿئي ٿو، ته ٻن نمونن جون حالتون پيدا ٿين ٿيون: ڪي ماڻهو
 جوان مرد ۽ باهمت هوندا آهن، اهي ڪنهن هڪ کان سواءِ مصيبتون سهي
 وڃن ٿا. پر انهن جو اهو سهڻ سهي وڃڻ ئي هجي ٿو. اها ڳالهه ڪانه
 هوندي آهي ته مصيبتون کين مصيبتون ئي نه لڳنديون هجن بلڪ ڦري انهن لاءِ
 عيش ۽ راحت بڻجي پونديون هجن. چوٽه مصيبت وري به مصيبت آهي. باهمت
 شخص ڪڙو ڏک سواءِ ڪنهن هڪ جي پي ويندو، پر ان جي ڪڙاڻ جو
 سخت ڏاڻو هو ضرور محسوس ڪندو. پر ٻيا ماڻهو اهڙا به هوندا آهن، جن
 کي رڳو باهمت نه چوڻ گهرجي، بلڪ ان کان به وڌيڪ ڪجهه سڏڻ
 گهرجي، انهن ۾ صرف همت ۽ جوان مردِي ئي نه هوندي آهي، پر منجهن
 عشق ۽ فدائيت جي حالت پيدا ٿي وڃي ٿي. اهي مصيبتن کي مصيبتن جيئن ٿا
 سهن، پر عيش ۽ راحت طور هو انهن مان لذت ۽ سرور ماڻين ٿا. محبت جي
 راه جي هر مصيبت انهن لاءِ عيش ۽ راحت وانگر هڪ نئين لذت بڻجي وڃي
 ٿي. جيڪڏهن ان راه ۾ کين ڪندن تي به سمهڻو پوي ته ڪندن چيڻ مان به
 انهن کي اهاڻي راحت ملندي جيڪا ٻئي ڪنهن کي ڪن جي سڃي تي سمهڻ
 سان به ملي نه سگهي. ايتري قدر، جو ان راه تي مصيبتون جيتريون به
 وڌنديون وينديون آهن، هنن لاءِ رڳو ان ڳالهه جو خيال ته اهو سڀڪجهه
 ڪنهن منزل ڏانهن ويندڙ راه ۾ کين پيش اچي رهيو آهي، هنن ۾ عيش ۽
 سرور جو اهڙو اڪث جذبو پيدا ڪري ڇڏي ٿو، جو ان جي سرشاريءَ ۾
 جسمر جي ڪابه ڪلفت ۽ ذهن جي ڪابه اذيت انهن کي محسوس ئي نٿي
 ٿئي. هيءَ ڳالهه اوهان کي ٻڌڻ ۾ عجيب لڳندي هوندي، پر حقيقت ۾ اها
 ايتري عجيب به ڪانهي، چوٽه هيءَ انساني زندگيءَ جي رواجي وارداتن مان
 هڪ آهي. عشق ۽ محبت جي منزل ته ڏاڍي اوچي آهي - پر ان واردات کان
 بوالهوسيءَ جي دنيا به خالي ڪانهي."

عزيزو، حضرت شاهه عبداللطيف پنهنجي سڄي رسالي ۾، سنڌ جي سڀني
 لوڪ روايتن ۽ لوڪ داستانن جي مدد سان، رسالي جي ڇڻين ئي سُر ۾
 اهاڻي مقصد، مقصد سان عشق ۽ محبت، ۽ مقصد جي راه تي خود - قربانيءَ،

جي ڳالهه ڪئي آهي. انساني زندگيءَ جي انهيءَ عظيم "واردات"، عشق ۽ محبت جي واردات، مقصد سان فدائيت جي اعليٰ منزل جي "واردات"، جي ڳالهه ڪئي آهي. رسالي جي پهرئين سُر "ڪلياڻ" ۾ ئي پاڻ ان لاءِ "سپرين"، "سڪ" ۽ "سور" جا علامتي اصطلاح تخليق ڪيا اٿن ۽ وري وري ڪم آندا اٿن - "سپرين" مقصد لاءِ، "سڪ" مقصد سان عشق ۽ محبت لاءِ، ۽ "سور" مقصد جي راه ۾ پيش ايندڙ تڪليفن ۽ مصيبتن لاءِ.

هڪ روايت موجب شاه لطيف پهريائين، ٻين سُرَن سان گڏ مکيه طرح سسئيءَ جي سُر جا بيت ڏيندو هو. ۽ پوءِ جڏهن پاڻ قوم جوانيءَ ۾ ٿي هو، ته پنهنجي سهيوڳي بزرگ ۽ درويش شاعر، مڙس شاه عنايت، جي خاص چوڻ تي، جيڪو ان وقت پنهنجيءَ پيرمريديءَ جا تقريبن نوي سال گذاري چڪو هو، مارئيءَ جي قصي ڏانهن پنهنجو دلي لاڙو رکيائين، ۽ مارئيءَ جي سُر ذريعي انساني زندگيءَ جي مقصد جي رڳو عمومي طور ۽ انفرادي انداز واريءَ ڳالهه ڪرڻ بدران، پنهنجي دلنواز شاعريءَ سان سنڌ جي ماڻهن کي سندن مقصد جي، ۽ خصوصي طور اجتماعي نوع واري، ڳالهه ٻڌائڻ شروع ڪيائين - فرد ۽ جماعت جي تعلق جي، ملير جي ۽ مارن جي، ملڪ ۽ ملڪ جي ماڻهن جي، وطن ۽ قوم جي، آزاديءَ جي شان ۽ عظمت جي، ۽ آزاديءَ وٺڻ ۽ آزاديءَ جي ماڻڻ لاءِ حوصلي ۽ همت جي جاکوڙ جي ۽ سر گهورڻ جي -

عمر منڍيا مامرا، مارو ٿر ٿيا،
آءُ بندياڻي بند ٻر، ڪ ڪي بند ٻيا!

آڻندي پير اوچتا پيڪڙا پيرن،
هٿوڙيون هٿن، چنگهون ٻانهون ڪاٺ ٻر.

بندي ٻيا قرار، اسين لوچون لوه ٻر،
مٿي تن قرار سدا سانبيڙن جي.

پيڪڙا پيرن ۾ ڪوئين اندر ڪير،

چاري چوگانن ۾ واهپ ڪن وزير.

نه سرتيون نه سير، نه سي ڏونرا ڏيه ۾،
هڪ ڪوٽن ڪٺي آهيان ٻيو زوراور زنجير،
مارو! ماريم مير، ويٺي ڳوڙها ڳاڙيان.

جانڪي ستن سير تان ڪي وهنديس ڪوٽ ۾،
سڀ سمنڊين سڀجي، نديءَ پٺي نه نير،
جئن هوءَ ابر آسري تن مون من ملير.....

جر ۾ سڀون جيئن، آهن ابر آسري،
جئن ڪونجون سارن روھ ڪي مون تن اندر تيئن،
ڪوئنين ويهان ڪيئن، جي نظربندياڻي نه هٿان؟

ستي لڌر سهڻو، ڪٿيءَ ۾ خاصو،
وٺا مينهن ملير ۾، ٿيو تڙ تڙ تماشو،
چوريان جان پاسو، تان جسو جنجيرن ۾!

ڪوهر، ٿوهر، ٿر، جت سائيڪا ۽ سرتيون،
چارين ات چاه منجهان، پاسي ڦوڳن ڦر،
ڪئن لهندر ڪر، جيئن مارو پاڻ آپاريا!

هن مند مارو سنرا ويڙئين وڳ وارين.....
هن مند مارو سنرا ڪاٺڙ ۾ خوشحال.....
هن مند مارو سنرا ڍنگر ڍار رهن.....
هن مند مارو سنرا ساڻيه منجه سڌير...
چرن چڻڪن چٽ ۾ وسرن ڪين وري.....
چرن چڻڪن چٽ ۾ گهارين مٿي گهٽ.....
چرن چڻڪن چٽ ۾ هرن منجه هنئين.....
چرن چڻڪن چٽ ۾ سدا منجه سرير.....

سنهيءَ سئيءَ سبيو مون ماروءَ سين ساه،
پکن منجهه پساه قالب آهي ڪوٽ ۾.

ايءَ نه مارن ريت، جئن سين مٿان سون تي،
اچي عمرڪوٽ ۾ ڪنديس ڪانه ڪريت،
پکن جي پريت ماڙيءَ سين نه مٿيان.

سکر سي ئي ڏينهن جي مون گهارياءَ بند ۾،
وساير وڏا ڦڙا، مٿي ماڙين مينهن،
نيئر منهنجي نهن اجاري اچو ڪيو.

ڪونهي قادر ڪو ٻيو انهن جو ڀاڳ،
سيوئي سياڳ، مارئيءَ مساوي ٿيو.

نڪا جهل نه ڀل، نڪو رائر ڏيهه ۾
آئيو وجهن آهرين روڙيو رتا گل،
مارو پاڻ امل، مليرين مرڪڻو.

عزيزو، قديم ماضيءَ جي ڌنڌ مان نروار ٿيندي، ٻين انيڪ ملڪن ۽ ماڻهن وانگر، صدين جي تاريخي سلسلي مان گذرندي، سنڌ ۽ سنڌي ماڻهو پنهنجي خاص سڃاڻپ سان 1843ع ۾ دنيا جي نقشي تي، برصغير هند ۽ سنڌ جي نقشي تي، موجود نظر اچن ٿا. آءٌ سندن تاريخ کي انهن ٽن دورن ۾ ڏسان ٿو. 1843ع تائينءَ جو (قبل از تاريخ ۽ بعد از تاريخ) دؤر، 1843ع کان 1947ع تائينءَ جي هڪ صديءَ جي غلاميءَ جو دؤر، ۽ اتان کان پوءِ هيءُ اڄوڪو سندن اڀاڳو دؤر؛ چوٽه ان طرح آءٌ سندن اڄ جي هن دؤر کي انسانيءَ سان ۽ چئو ڏسي سگهان ٿو.

دنيا ڄاڻي ٿي ته تهذيب انسانيءَ جي علمي ۽ صنعتي دؤر ۾ پير پاتل براعظم يورپ جي انگريز حملہ آورن سنڌ ۽ سنڌي قوم تي 1843ع ۾ ڪنهن ٻيءَ قوم يا ٻئي ملڪ جو حصو سمجهي حملو نه ڪيو هو ۽ نه انهن کي ڪنهن ٻئي ملڪ يا ٻيءَ قوم جي حصي طور فتح ڪيو هو. سنڌ دنيا جي

نقشي تي ان وقت به هڪ ملڪ هو. ۽ سنڌي ماڻهو تاريخ ۾ ان وقت به هڪ قوم هئا. انگريزن جي حڪمرانيءَ جا هڪ سؤ سال، بهرحال، سنڌ ۽ سنڌ جا ماڻهو انهن جي ڪل- هند بيٺڪي نظام جو حصو ضرور رهيا، پر ائين هو پنهنجي آزاد ارادي ۽ مرضيءَ سان نه هئا. اهو عرصو، برصغير جي ٻين پاڻ جهڙن باندي ماڻهن سان شامل ٿي، هو پنهنجي آزاديءَ لاءِ، حالتن پٽاندرو، ڪل- هند نيشنل ڪانگريس يا ڪل- هند مسلم ليگ جي پليٽفارمن تان، پنهنجي وس آهر، جدوجهد ۾ مصروف رهيا، ۽ آزاديءَ جي ان عام جدوجهد جي نتيجي ۾، ۽ ائين ڪئي چئجي، هڪ قسم جي راڄوڻي فيصلي مطابق، جيئن سڄو برصغير آزاد ٿيو تيئن هو پاڻ به آزاد ٿيا. ان فيصلي موجب جنهن سان ڪانگريس، مسلم ليگ ۽ حڪومت برطانيه ٽنهي ڌرين جو اتفاق هو، برصغير جي اتر- اولهه ۽ اتر- اوڀر جي مسلم اڪثريتي علائقن جي ميلاپ سان پاڪستان جي رياست (State) وجود ۾ آئي، جنهن ميلاپ ۾ سنڌ به شموليت ڪئي، جيئن هينئر به ان جي آهي. پر ان ميلاپ جا ڪي واضح اصول هئا، ڪي متفق شرط هئا ۽ اهي ڪل- هند مسلم ليگ جي مارچ 1940ع واري لاهور ٺهراءَ ۾، ۽ ان کان پوءِ مئي 1941ع واري ڪل- هند مسلم ليگ جي پارٽي آئين ۾ اڄ به موجود آهن. انهن مطابق سنڌ کي، سنڌي ماڻهن کي، ۽ ٻين مسلم اڪثريتي علائقن جي ماڻهن کي، پاڪستان جي ان ميلاپ ۾ آڻاڻامي ۽ ساورينتي (خود اختياريت ۽ خود اراديت) جو درجو ملڻو هو. پر افسوس، جو انهن شرطن ۽ انهن اصولن جو ٻهرئين ئي ڏينهن کان جن حلقن کي پاڪستاني رياست جو اقتدار ۽ ان جي حڪومت (Government) جو اختيار منتقل ٿيو، تن احترام نه ڪيو، بلڪ هنن، اسلام ۽ پاڪستان جي حوالي سان، حب الوطنيءَ جي مقدس جذبي کي پنهنجن استحصالِي ارادن ۽ مفادن سان موافقت جون معنائون ڏيئي، پنهنجي طرفان انهن شرطن ۽ اصولن جي خلاف ورزين، وعده شڪين ۽ ويساهه گهاتين جي پردو پوشيءَ لاءِ ۽ ان سڄي مجرمانه عمل جي جواز طور استعمال ڪيو. هو ائين ڪري سگهيا، ان لاءِ ٻين انيڪ سببن سان گڏ بنيادي طور برطانوي سامراج کان رياستي اقتدار توڙي حڪومتي اختيار جي غير جمهوري منتقلي ۽ ان منتقليءَ جو غير جمهوري طريقو ذميدار هو. هڪ ته اها منتقلي غير معمولي طور جلد- بازيءَ سان عمل

بر آندي ويئي ۽ ان لاء جن جمهوري تقاضائن جي پورائي ۽ انتظامي طور جيڪا گهٽ ۾ گهٽ تياري لازم هئي سا نه ڪئي ويئي، ۽ ٻيو ته سڄو حڪومتي اختيار، ۽ پوري اهتمام سان، آهستي برطانوي بينڪي حڪومت جي سول (شهري) ۽ ملٽري (فوجي) عامل وٽ رهيو ۽ رڳو مٿي چوٽيءَ تي سامراج جي ڪن خاص معتبرن ۽ معتمدن جي صورتن جي پاڻ ۾ مٽ مٽ ٿي.

ائين اقتدار ۽ اختيار جي نَوَن نوابن ۽ صاحبلوڪن پاڪستان جي رياستي توڙي حڪومتي مسئلن کي فقط انتظامي ۽ قانون ۽ ضابطي (Law and Order) جا مسئلا سمجهيو، ۽ ڪڏهن به انهن کي سياسي مسئلن طور سمجهڻ ۽ حل ڪرڻ ضروري نه ڄاتو. ۽ ان سڄيءَ غفلتيءَ ۽ اره زورائيءَ بلڪه غنڊا گرديءَ جي تهن ۾ انهن جي انفرادي ۽ گروهه "بوالهوسي" ئي لڪل هئي. سڄو وقت هنن رڳو اسان جا اقتصادي مال اسباب يعني اسان جون زمينون، اسان جا ڪيت، اسان جا معدني خزانا، اسان جا سامونڊي ڪنارا، درياءَ ۽ ٻيلا، اسان جا ڳوٺ ۽ شهر، اسان جي روزگار جا وجهه ۽ وسيلو، اسان جا تهذيبي ورثا، ٻولي، ادب ۽ فن، صحافت، تعليمي ادارا، ۽ وڏي ڳالهه ته اسان جي انساني آباديءَ جا انگ اکر به پئي تاڙيا آهن ۽ ٽڳايا آهن، ۽ غصب ڪرڻ لاءِ هر وقت پنهنجي ڪڏهن به نه پرڄندڙ حريص اک ۾ رکيا آهن. ايتري قدر، جو اڄ اسين انهيءَ هاڃي جي شعور ۽ خساري جي احساس کي ذهن تي رکي ۽ دل ۾ کڻي هلڻ تي مجبور آهيون، جنهن کان قرآني سورت العصر هن ڌرتيءَ جي انسانن کي، ۽ پڻ اسان کي، "والعصر ان الانسان لڦي خسر" چئي، خبردار ڪيو آهي.

عزيزو، اڄ اسين ان امڪان جي خوف ۾ ورتل آهيون ته اسان جي وجود جو ڇا ٿيندو. تحقيق، اڄ اسين- اسين ڪير؟ اسين آهي جن لاءِ اسان جي ڏاهي سڄڻ شاھ عبداللطيف چيو،

سور ورهايان سرتيون جي ورهايا وڃن،
ٻيون ڪوه ٻجهن، جن سندا تن سامهان.

-يعني ته اسين سڀ سنڌ جا ماڻهو، سڀ سنڌي، سڀ آهي جيڪي سنڌ جا قبل از پاڪستان رهواسي آهيون، ۽ پڻ اسان جا نؤوارد پائڻ جيڪي پاڪستان ۾ رياست جي اقتدار ۽ حڪومت جي اختيار جي مجرمانه، بي

شعور، غير ذميدار ۽ غير جمهوري منتقلي ۽ جا سڌا ۽ فوري شڪار بڻجي اسان وٽ مهاجر ٿي آيا ۽ اڄ پنهنجي سنڌ کي پنهنجو گهر سمجهن ٿا ۽ ان سان جيئن مرڻ جو قول اٿن (جيڪو اسان سڀني کي ان سان هڻڻ کپي)، ۽ سنڌ کان سواءِ ڪٿي ٻئي هنڌ، پاڪستان جي اندر يا پاڪستان کان ٻاهر، گهر ڪونه اٿن - سي سڀ اسين، تحقيق، اڄ انهيءَ انتهائي تيز ۽ ڪنور چئلينج جي منهن مقابل آهيون، جنهن جو چٽاءُ اسان کي اسان جي صاحب ڪتاب، حضرت شاهه عبداللطيف به ان قرآني سورت ”العصر“ جي حوالي سان پنهنجي ڪلام انسانيءَ جي سرڪلياڻ (يعني ”فتح“) ۾ ڏنو آهي ۽ چيو آهي ته وقت جي ان چئلينج کي ڪاميابيءَ سان منهن ڏيڻ لاءِ اسان لاءِ سواءِ انقلابي جدوجهد جي ٻيو ڪو در ڪليل ئي نه آهي۔

پر ۾ پڇيائون، عشق جي اسباب کي،
دارون هن درد جو ڏاڍو ڏسيائون،
آخر والعصر جو اينهين اُتائون،
تهان پوءِ اُئون سڳان ٿي سلام کي.

سڪين ڪُھ سلام کي، ڪرين ڪُھ نه سلام،
پيا در تن حرام، اِيءَ در جنين ديکيو.

”اِيءَ در“ انقلاب جو در، جدوجهد جو در، خود- قربانيءَ جو در،
”ليس للانسان الاماسعي“ جو در، چوٽي سنڌي سماج سياڻي جي سنڌ ۾
اهوئي هوندو، جيڪو اسين پنهنجي دل ۾ پاڻ رٿينداسون ۽ پنهنجن هٿن سان
پاڻ آڏينداسون.

تنهن وچ ۾ آءُ شاهه سائينءَ جو ئي هڪ املهه بيت، جو ان سماج جو،
ان اسان جي خوابن جي سنڌ جو، سڌ به آهي، اوهان جي آڏو رکندس، ۽ ان
تي دل جي حضور سان غور ڪرڻ جي، وري وري غور ڪرڻ جي، ۽ پڻ ان
جي موت ڏيڻ جي، اوهان کي دعوت ڏيندس، ۽ اوهان کان اجازت وٺندس۔
يار زنده صحبت باقي!

”هلو ته هلون ڏٺ ڪي! اٿو! اٿو! ڪن،
پاڻي پوٽرين ۾، ڪندر سِر ڪلهن،
ڏوٽرا ڏور سڄهن، وٺي وهامي راتري.“

(ڪراچي، مارچ ۲۰-۱۹۸۷ع)

سنڌ فساد جي زد ۾

(انٽرويو)

(پنجاهتر سالن جو ... ليکڪ ابراهيم جويو، جنهن جا ٻن ڊزڻن کان وڌيڪ ڪتاب ڇپجي چڪا آهن. سندس مشهور 1947ع جي شروع ۾ Save Sind, Save the Continent جي تصنيف سان ٿي، هن پنهنجي ... عمر تعليم لاءِ وقف ڪري ڇڏي. ... ۽ پوءِ وري محڪمي تعليم ۾ منتظر ٿي رهيو، هينئر پاڻ Servants of Sindh Society جو نائب صدر آهي، ان سان گڏوگڏ پاڻ انگريزي تمامي رسالي Sindh Quarterly جو اسسٽنٽ ايڊيٽر به آهي. هن انٽرويو ۾ جويي صاحب سنڌ جي تازو فساد زده حالتن تي ڳالهائيو آهي.

Abbas, "The Herald." Jan, 1990)

(انگريزيءَ ۾ هيءُ انٽرويو "Extremism is always an exception" جي عنوان سان شايع ٿيو.)

س: توهان جي نظر ۾ سنڌ ۾ موجوده فسادن جي پويان ڪهڙا بنيادي سبب آهن؟

ج: موجوده مسئلي ۽ ان جي سببن کي سمجهڻ لاءِ، سڀ کان پهرين ڪراچيءَ جي صورتحال ۽ خاص طرح پنجاهه جي ڏهاڪي ۾ ڪراچي انتظاميا پاران ڪنيل قدامت بابت هڪ ايماندارانه راءِ جوڙڻي پوندي. اڄ جيڪو ڪجهه ٿي رهيو آهي، اهو سڌو سنئون نتيجو آهي انهيءَ دؤر جي غلط حڪمت عملي جو.

پنجاهه جي ڏهاڪي ۾، ڪراچي انتظاميا سنڌ جي مفادن جي خلاف ڪم ڪرڻ جي ڄاڻي ٻجهي ڪوشش ڪئي. انهيءَ وقت سنڌ خلاف ڪيترائي قدر ڪنيا ويا ۽ ڪيتريون ئي حڪمت عمليون ترتيب ڏنيون ويون، سڄيءَ صورتحال تي انهن جي دير يا اثر جا اڄ اسين شاهد آهيون.

مثال طور، اهي حڪمت عمليون جن جي نتيجي ۾ سنڌي ٻوليءَ جا اسڪول بند ٿيا، ۽ سنڌ يونيورسٽي پنهنجي انهيءَ نالي سان ڪراچيءَ کان حيدرآباد منتقل ٿي. نظر ائين ٿي آيو ڄڻ سنڌي ماڻهو ڪراچيءَ کان ٻاهر ڌڪيا ويا هجن ۽ سنڌي ٻوليءَ، ثقافت ۽ انهن جي مفادن سان ڪنهن به طرح ڪا چڱي هلت نه هلي ويئي هجي. اهي نهايت اهم مسئلا هئا ۽ انهن جو ردعمل لازمي طرح ٿيڻو هو.

تنهن کان پوءِ اردو ٻوليءَ جي سياسي صحافت هميشه سنڌ جي مفادن جي خلاف رهي آهي. آءُ اهو نه ٿو چوان ته سڄي اردو صحافت، ڇاڪاڻ ته اردو صحافت جي ٻين شعبن ۾ ڪيتريون چڱيون شيون پيش ڪيون ويون آهن. پر ان جي سياسي صحافت تمام گهڻو نقصان رسايو آهي. جڏهن اسين هاڻوڪي صورتحال جي ڇنڊڇاڻ ڪريون ٿا، تڏهن اردوءَ جي ڪجهه ترقي پسند رسالن ۽ مخزنن کي ڇڏي ڪري، هاڻوڪي صورتحال لاءِ اردوءَ جي سياسي صحافت گهڻي قدر جوابدار نظر اچي ٿي.

تنهن کان علاوه آءُ مذهبي سياسي ڌرين، خاص طرح جماعت اسلاميءَ کي پاڪستان جي سياست کي غلط رخ ڏيڻ جو ذميوار سمجهان ٿو؛ جنهن جا اثرات خاص طور سنڌ ۾ پنهنجن اڳرن نتيجن سميت محسوس ٿي رهيا آهن.

ائين جڏهن غلط حڪمت عمليون اختيار ڪيون ويون ۽ سنڌ جي مفادن کي ڪراچي انتظاميا پاران ڌاريائپ طور نظرانداز ڪيو ويو ۽ سنڌي ٻولي سڌيءَ طور انتظاميا جو نشانو بڻجي پئي، تڏهن بقاءَ لاءِ تصادمي جدوجهد شروع ٿي، ۽ صورتحال خراب ٿيندي ويئي. جڏهن سنڌين جي حقن کي (ڪراچيءَ ۾) پائمال ڪيو ويو، تڏهن سڀ کان وڌيڪ متاثر ٿيندڙ سنڌي شاگردن (باقي سنڌ ۾) ساڳئي ئي انداز ۾ ردعمل ڏيکارڻ شروع ڪيو، ۽ اتي جي تعليمي ادارن ۾ مهاجرن جي داخلا ٽن تي پابنديءَ لاءِ زور ڀريو. هنن جو موقف هو ته جيئن ڪراچيءَ ۾ سنڌي شاگردن کي داخلا ناهي ڏنيون وڃن ۽ سندن ٻوليءَ کي ملڻ جوڳو ڌيان ۽ مهيتا نه پئي ڏني وڃي. ته ڪراچيءَ کان ٻاهر وٽن انهن ٻين جا ساڳيا مفاد به ائين ئي متاثر ٿيڻ کپن.

س: پر اها صورتحال ته ائين وڌيڪ رد عمل ۽ جوابي رد عمل جي ور

چڙهي ويندي؟

ج: بلڪل، اهڙي صورتحال برائيءَ جي چڪر ۾ اچي وڃي ٿي. جنهن ۾ ڪجهه اڻوڻندڙ واقعا ۽ حادثا هڪ پاسي ۽ ڪجهه ٻئي پاسي ٿين ٿا. ۽ پوءِ ڏوهه جي جوابداريءَ جو تعين ڪرڻ ممڪن نه ٿو رهي. ڇاڪاڻ ته جڏهن انهيءَ قسم جو تصادم يا فساد شروع ٿئي ٿو تڏهن اهو جائز ڏکيو ٿي پوي ٿو ته ڪنهن کي ڪيترو ڏوهه ڏجي ۽ ڪير انهيءَ ڏوهه جي شروعات ڪندڙ

آهي. اهو هڪ ڏکيو سماجي مظهر آهي. هر هڪ پنهنجي پاسي جي بچاء جي
 ڪوشش ڪري ٿو ۽ ٻين کي قصور وار ڪري پيش ڪري ٿو. انهيءَ
 صورتحال ۾ حقيقي ڏوهيءَ جي نشاندهي ڪرڻ اڻ ٿيڻي ڳالهه ٿي پوي ٿي.
 جيتوڻيڪ، اهو ضرور سمجهڻو به آهي ته ڪٿي ڪا غلطي ضرور ٿي آهي ۽
 ان جي حل ڳولڻ لاءِ ڪوشش به ضرور ڪرڻ کپي. مسئلي جي بنيادن کي
 سنجيدگيءَ سان ائين واضح ڪرڻ سان مسئلي کي حل ڪرڻ سولو به ٿي پوي
 ٿو. ۽ پوءِ جيڪڏهن نيت چڱي آهي ته خوش اسلوبيءَ طرف پيشقدمي اڃا به
 وڌيڪ سولي ٿي پوي ٿي.

س: اوهين فساد جو بنيادي سبب ڇاڪي ٿا سمجهيو؟

ج: فساد جو بنيادي سبب آءٌ هڪ ئي سمجهان ٿو، ۽ اهو آهي نوجوانن
 جي تعليم ۽ تربيت ۽ انهن جي روزگار جو مسئلو. توهين اردو پريس تي نظر
 وجهو، گذريل هڪ مهيني جي ٽي پريس تي، ته توهين ڏسندا ته سڀ سندن
 تڪليفون ۽ شڪايتون سنڌين جي خلاف- نه رڳو مهاجرن جون پر پنجابين
 ۽ پٺاڻن جون پڻ- اهي آهن ته سندن تعليمي مفادَ اندرينءَ سنڌ ۾ سلامت نه
 آهن. انهن جي شڪايت اها آهي ته هنن کي سنڌ جي تعليمي ادارن ۾ آزاديءَ
 سان داخل ٿيڻ نه ٿو ڏنو وڃي- ۽ واقعي بعضي اهڙا واقعا ٿين ٿا، مثال طور،
 ننڍي محمد خان، بدين، ڪوٽ غلام محمد، سکر، لاڙڪاڻي، دادوءَ ۽ سنڌ
 يونيورسٽيءَ ۾- ۽ ان دائري ۾ تڪرار جو بنياد به اهو ساڳيو آهي. امتحانن
 جي دوران سنڌي شاگرد اردو ڳالهائيندڙ شاگردن کي امتحان هال ۾ داخل ٿيڻ
 کان روڪين ٿا، ۽ پوءِ ٻيون جوابي شڪايتون ٻڌجن ٿيون، جيئن پنجابي
 شاگرد سنڌي شاگردن کي مختلف جڳهن تي پوليتيڪنڪ ڪاليجن ۾ داخلا
 وٺڻ کان روڪين ٿا- ڪراچيءَ ۾ انهن لاءِ سهوليتون اڳي ئي ختم ٿيل آهن.

پر افسوس! ڪوبه اهو نه ٿو سمجهي ۽ پروڙي ته ان صورتحال لاءِ سڀني
 پاسا جوابدار آهن. هر ڪو ٻئي کي ڏوهي، يا گهٽ ۾ گهٽ وڌيڪ ڏوهي، ٿو
 شمار ڪري. وڌيڪ هيءُ ته اهو سڀ ڪيئن ۽ ڇو ٿيو، ۽ ڪيئن ابتدا ۾
 ڪراچي انتظاميا جي غير منصفاڻي، ثقافتي ۽ سياسي حڪمت عملين
 سڄي صوبي جي ماحول کي خراب ڪري ڇڏيو ڳالهه جي ان پاسي ڏانهن
 گهربل ڌيان ان انتشاريل ماحول ۾ طرفين جو متوازن انداز سان وڃي ئي نه

ٽو.

س : ڇا، ان بحران مان نڪرڻ جو ڪو رستو آهي؟

ج : آه چئي نٿو سگهان. هاڻوڪين حڪمت عملين ڏانهن توجه ڪريو. سڀني پاسن کان ويندي هاڻي به ساڳين داخلا پاليسين يا روشن تي زور ڏنو ٿو وڃي. اير ڪيو اير جو منشور توهان جي نظر مان ضرور گذريو هوندو، جنهن ۾ هنن گهر ڪئي آهي ته اندرين ۽ سنڌ ۾ داخلا پاليسي انهيءَ ساڳئي طريقي هجڻ گهرجي جيئن ڪراچيءَ ۾ آهي! ائين اير ڪيو اير جي دعويٰ موجب ڄڻ ڪراچيءَ ۾ اها پاليسي پوري انصاف تي پيل آهي ۽ باقي سنڌ ۾ ائين نه آهي! حالانڪ حقيقت ائين بلڪل ڪانهي. اير ڪيو اير، جيئي سنڌ ۽ بي بي آءِ جا نظريا ۽ پنهنجي پنهنجي باري ۾ عقيدا رکارد تي آهن. آه هنن تنظيمن کي انتهائيت ڏانهن مائل ۽ نتيجي طور ”فرقي وار فساد“ جو ذميوار سمجهان ٿو. آه ”فرقي وار فساد“ جو اصطلاح استعمال ڪريان ٿو، ڇاڪاڻ ته جهيڙيندڙ پاسا هڪٻئي سان مسلمان هجڻ جي ڪابه رعايت نه ٿا ڪن. جڏهن مهاجر سنڌين تي حملو ڪن ٿا تڏهن سنڌين کي مسلمان هجڻ جي ڪابه رعايت نه ٿا ڏين، ۽ ساڳي ئي صورتحال سامهون اچي ٿي جڏهن سنڌي يا ڀٽان مهاجرن تي حملو ڪن ٿا، يا پنجابي، سنڌي، مهاجر هڪٻين کي نشانو بڻائين ٿا.

س : ڇا، صوبي جي صورتحال سياستدانن جي نظرين ڪري يا سندن

حڪمت عملين جي ڪري خراب ٿي رهي آهي؟

ج : اسين سڀ ڄاڻون ٿا ته سياستدان عوام جي سامهون ڪهڙا ڪهڙا موقف وٺي بيهن ٿا. دعوائون ته سڀ ڪن ٿا ته هڪٻئي جي خلاف نه آهيون، سڀ مسلمان آهيون ۽ هڪٻئي سان گڏ رهڻ چاهيون ٿا. ۽ جيڪڏهن توهين هنن جي جدا جدا پڌرنامن، اعلانيل نظرين ۽ مقصدن کي جانچيو ته توهان کي اهي سڀ تنظيمون امن امان لاءِ ڇا ڪوڙيندڙ نظر اينديون. تنهنڪري مسئلو نظرين جو نه پر طريقي ڪار جو آهي، نظرين تي يا نظرين جي خلاف عمل جو آهي. آه سمجهان ٿو ته اهي عمل جا طريقا هنن تي حالتن طرفان مڙهيل پڻ آهن، جيڪي حالتون به سندن پنهنجون ئي پيدا ڪيل آهن، ڇو ته اهي سندن قول ۽ فعل جي تضاد جو ئي نتيجو آهن، ۽ وڏي ڳالهه ته هي سڀئي

انهن ئي حالتن کي پوکين پيا جن جي شروعات ڪراچي ۽ کان ٿي ۽ اڃا تائين اهي حالتون ائين ئي رهنديون پيون اچن.

س، پر ڇا توهين اهو محسوس نه ٿا ڪريو ته اردو ڳالهائيندڙ آبادي ۽ جون کي حقيقي تڪليفون يا شڪايتون آهن، يا اهو سيڪجهه رڳو ڪراچي انتظاميه جي غلط حڪمت عملين جو نتيجو آهي؟

ج : جيستائين مهاجرن جي حقن جو تعلق آهي ته منهنجي نظر مان مهاجرن جي حقن جي سلسلي ۾ اڃا تائين هڪ به شڪايت، بيان يا وضاحت اهڙي نه گذري آهي ته هنن کان ڪهڙا حق ڪسجي ويا آهن، يا هنن جا ڪهڙا حق خطري هيٺ آيل آهن. ويندي سندن منشور ۾ موجود سندن پنهنجين دعوائن مطابق، فقط ۽ فقط بيروزگاري سندن اهم مسئلو آهي، ۽ وڌيڪ ائين چون ٿا ته ٻاهران، يعني سنڌ کان ٻاهران، ايندڙن هنن کي روزگار کان محروم ڪري ڇڏيو آهي. پر روزگار اهو ڪو حق نه آهي جنهن کان سنڌ ۾ يا سنڌ کان ٻاهر پاڪستان ۾ فقط مهاجر ئي محروم آهن. بي روزگاري ته اسان جي سماجي ۽ اقتصادي صورتحال ۾ سڀني ڌرين جي نوجوانن ۾ موجود آهي. روزگار جا ڪجهه وڌيڪ ئي موقعا مهاجرن کي اڄ به ميسر آهن. هنن کي گهر ۽ روزگار جي اوتري ئي ضمانت حاصل آهي جيتري ٻين سنڌين کي يا ٻين سنڌ ۾ آباد برادرين کي حاصل آهي. بازارون ۽ مارڪيٽ تقريباً سڄي جا سڄا سندن قبضي هيٺ آهن. غير سرڪاري ادارن ۾ روزگار جي موقعن تي سندن تصرف ٻين برادرين کان گهڻو آهي. ڇا، هي اهو چوڻ چاهين ٿا ته رڳو سرڪاري نوڪرين جي معاملي ۾، ۽ سابه فقط سنڌ سرڪار جي محڪمن ۾، جيڪڏهن، سندن خيال موجب، هڪ اڌ في صديءَ جي انداز ۾ کين لانجهائيءَ سان منهن ڏيڻو پيو آهي، ته پنهنجين ٻين سڀني مراعات کي نظر انداز ڪري جيڪي کين ٻين برادرين بنسبت ٻين دائرن ۾ حاصل آهن، رڳو سندن ان هڪ نيم موهوم شڪايت جي بنياد تي امن اسان جي صورتحال کي ڊانوانڊول ڪرڻ جو کين پروانو ملڻ کپي؟ حقيقت ته هيءُ آهي ته ڪو به سندن حقن کان انڪاري ڪونهي. هو پاڻ ڄاڻن ٿا ته کين روزگار سندن آباديءَ جي معروف انگن اکرن مطابق ميسر آهي. پر ائين مڃي به هو

هڪ ٻي دعويٰ اڳيان آڻين ٿا ته سندن تعداد ۾ اضافو ٿيو آهي (۽ هيءَ وچون سندن هڪ ٻي ڪٿا آهي!) تنهنڪري کين وڌيڪ نوڪريون ڏنيون وڃن. مطلب ته هڪ ئي حق جنهن لاءِ هو صحيح دعويٰ ڪري سگهن ٿا ۽ ڪن ٿا، اهو آهي اندرين ۽ سنڌ ۾ هنن کي تعليمي ادارن ۾ گهٽ موقعن جو ميسر هجڻ. پر اهو ئي ساڳيو حق اهي پاڻ سنڌي ماڻهن کي ڪراچيءَ ۾ ڏيڻ لاءِ تيار ناهن.

بنيادي مسئلو اير ڪيو اير جو الڳ قوميت هجڻ لاءِ زور ڀرڻ آهي، جنهن صورتحال کي وڌيڪ خراب ڪيو آهي. توهين ڏسندؤ ته جڏهن سنڌي ”قوم“ هجڻ جي دعويٰ ڪن ٿا ته هو ائين نه ٿا چون ته سنڌ ۾ مهاجر يا پنجابي سنڌي قوم جو حصو نه آهن. فساد جي شروعات تڏهن ٿي، جڏهن اير ڪيو اير پنجن قوميت هجڻ جو نعرو هنيو، جنهن ۾ علحدگيءَ جو عنصر اچي ٿو وڃي، ڇو ته سنڌي، بلوچ، پنجابي، پٺاڻ، جيڪي پاڪستان جا اصلوڪا باشندا آهن، اهي ته ”مهاجر“ قوم جو حصو بنجي نٿا سگهن، ڇو ته اهي ته ”انصار“ ئي ٿي رهڻا آهن! منهنجي ته نظر ۾ هيءُ اهو فرقو يا گروه يا برادري آهي جيڪا ”مهاجر قوم“ جي اصطلاح هيٺ خود به ”قوم“ سڏجڻ جي حقدار نه آهي. پر جڏهن سياست اهڙن غلط موهوم بنيادن تي وڙهي وڃي ته هر طرح جي تصادم جي واقع ٿيڻ جي توقع رهي ٿي. سياسي فڪر جي تقطي نگاهه کان منهنجو هميشه اهو رايو رهيو آهي ته ڪافي گهڻي عرصي کان اسان ذاتي، نسلي ۽ فرقيوار سياست جي ڪري تڪليفون ڏٺيون آهن. ويندي مسلم ليگ جي سياست به انهن ڳالهين کان پاڪ نه هئي، بلڪه اهڙن غير سياسي تضادن جو بنياد ئي مسلم ليگ جي فرقيوارانه سياست ۾ موجود ڏسجي ٿو.

س: گذريل عرصي کان ڪجهه سنڌي ليکڪن ۽ دانشورن ۾ هڪ رجحان پيدا ٿيو آهي ته انهن سنڌي ليکڪن سان بائيڪاٽ ڪيو وڃي جيڪي اردوءَ ۾ لکن ٿا. ڇا اها صورتحال نشاندهي نه ٿي ڪري ته سنڌين جي ادبي جماعتن ۾ تنگ نظر قومپرستي ۽ انتهائيت وڌي رهيو آهي؟

ج: اهي غلطيون آهن. انتهائيت هر حالت ۾ غلط آهي. پر اها تڏهن ئي منظر عام تي اچي ٿي جڏهن سياست ۾ پناهه وٺي ٿي. مثلاً هينئر آءٌ ٻي ڪا

انتهايت ايڏي وڏي ۽ هاجيڪار نٿو سمجھان جيتري اير ڪيو اير جي سياسي پردي ۾ منظر عام تي آهي. ”پنجين قوميت“ جي علحدگي پسند سياست اير ڪيو اير جو تنظيمي زور ۽ ڊڪ حاصل ڪري سگهي آهي، تنهنڪري ئي اير ڪيو اير جون سياسي حڪمت عمليون انتها پسند آهن.

س : ڇا توهان جي ڳالهه جو مطلب اهو آهي ته شيخ اياز جهڙي وڏي ليکڪ سان صرف انهيءَ بنياد تي سنڌي اديبن جو بائيڪاٽ ڪرڻ ته هي اردوءَ ۾ لکي ٿو، رڳو هڪ غلطي آهي؟

ج : نه، نه، آءٌ اير ڪيو اير کي رڳو ان لاءِ ذميوار نه ٿو سمجھان، پر آءٌ جيئي سنڌ تحريڪ کي پڻ انتها پسند ڏر سمجھان ٿو. پر ٻنهي ڌرين ۾ هڪڙو فرق آهي جيڪو سياست ۽ غير سياست جو مثال اسان جي آڏو پيش ڪري ٿو. سنڌين طرفان سنڌ جي وطن هجڻ ۽ سنڌي قوم يا قوميت جي دعويٰ جائز سياسي دعويٰ آهي، چوڻ اها تاريخي ۽ عقلي بنيادن تي ٻڌل آهي، ۽ جيئي سنڌ تحريڪ انهيءَ ڪري حقيقت ۾ به سياسي طور محڪوم، مظلوم ۽ محروم ماڻهن جي نمائندگي ڪري ٿي. انهيءَ ۾ ڪوبه شڪ نه آهي ته جيئي سنڌ انتها پسند آهي، ۽ ان کان وڌيڪ اها جنوني به ٿي سگهي ٿي. پر ان جي انتهايت يا جنونيت جو هڪ جائز ۽ معقول سياسي آدرش آهي ۽ ان ڪري اها وري به افهام تفهيم جي دائري ۾ بيهاري يا ويهاري سگهجي ٿي. حقيقت ۾ ان جي انتهايت کي عملي خيال کان ان جي چريائي ۽ بي سمجهي ڇڻي سگهجي ٿو، پر يڪسر يا آخري طور اها قابل ترديد ڪانهي. ان لاءِ کين ايتري رعايت وري به ڏيئي سگهجي ٿي ته انهن وٽ پنهنجي موقف جي حمايت ۾ مضبوط کان مضبوط دليل ئي چوڻ هجن، پر جڏهن بي سمجهي ۽ جنونيت ڪنهن تي غالب پوي ٿي، تڏهن صحيح کان صحيح دليل به راند هارائي ٿو ويهي، ۽ ان طرح انهن ئي بنيادن تي في الحال هو پنهنجي ڳالهه وڃائي به ويهن ٿا، پر ان ڳالهه جي ان احساس يا شعور سان هنن کي وري به معقول سياسي گفت وشنيد جي دائري ۾ آڻي سگهجي ٿو، اير ڪيو اير جو موقف سياست جي ان دفعي يا زمري ۾ ڪونه ٿو اچي.

س : ٻي ٻيءَ کي اقتدار برائڻي اڃا سال ئي ٿيو آهي ته سنڌ ۾ قومپرست اڳواڻن طرفان اها شڪايت ڪئي پيئي وڃي ته حڪمران پارٽي سنڌي ماڻهن

سان غداري ڪئي آهي ۽ پنهنجن واعدن پوري ڪرڻ ۾ ناڪام رهي آهي. ائين چوندي آهي ڌريون ٻي ٻيءَ جي خلاف ڪم ڪري رهيون آهن. توهين انهيءَ صورتحال کي ڪيئن ٿا سمجهو؟

ج: جڏهن هر طرف تڪليفون ۽ محروميون هجن تڏهن هر ڪو زندگيءَ جي چڱين شين جو متلاشي ٿي پوي ٿو، ۽ پوءِ ماڻهو وقت جو احساس وڃائي ويهي ٿو ۽ ٻي صبر ٿي پوي ٿو. ۽ جيڪڏهن سماج ۽ ان جي نظام ۾ ايمان يا اعتماد نه ٿو رهي تڏهن توهين هر شيءِ واسطن ذريعي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪريو ٿا، ۽ جيڪڏهن توهان جا ڪي به واسطا يا وسيلو نه آهن، ته پوءِ توهين حاسد ٿي پئو ٿا، زود رنج ٿي پئو ٿا، ۽ سماج تي ۽ نظام تي متجي بيهو ٿا ۽ انهن تي جائز ناجائز تنقيد ڪرڻ شروع ڪريو ٿا.

تنهن ڪري اهو مسئلو رڳو سنڌ ۾ نه آهي، پر هر هنڌ آهي، ۽ هڪ زوال پذير سماج، جهڙيءَ طرح اسان جو سماج آهي، ان ۾ اهو مسئلو وڌيڪ شدت اختيار ڪري ٿو. پر آءٌ توهان کي پڪ سان چوان ٿو ته پيپلز پارٽيءَ جي خلاف انهيءَ رد عمل ۾، جيڪو اڄڪلهه محسوس ڪجي ٿو، سنڌ جو عام ماڻهو يعني هاري ۽ پورهيت شريڪ نه آهي. وچون طبقو آهي، جيڪو پيپلز پارٽيءَ لاءِ وڏي ۾ وڏو مٿي جو سور بڻيل آهي. اهي جيڪي نسبتاً چڱي حال ۾ آهن، تن کي وڌيڪ بهتر حالات جي حاصلات جي خواهش ۽ حرص آهي.

جيتوڻيڪ مون کي انهن ماڻهن لاءِ تمام گهڻي عزت آهي، جيڪي وچين طبقي سان لاڳاپيل آهن، ڇاڪاڻ ته هنن سماج کي ۽ قوم کي گهڻو ڪجهه ڏنو آهي. مثلاً علم ۽ فڪر، ادب ۽ فن جي دائرن ۾. پر مسئلو به انهن جوئي پيدا ڪيل آهي. اهي پيپلز پارٽيءَ جي اقتدار ۾ اچڻ کان پوءِ ٻي صبري ۽ سياسي طور هڪدم مايوس ٿي ويا، ۽ خاص طرح پيپلز پارٽيءَ جي ايمر ڪيو ايمر سان ٺاهه کان پوءِ تقريباً سڄي سنڌي وچين طبقي انهيءَ عمل کي چڱو نه ٿي ڀانيو ڇاڪاڻ ته هو ٻي ٻيءَ جي اقتدار ۾ اچڻ کان اڳي ئي ايمر ڪيو ايمر سان محاذ آرائي ۾ هئا.

س: توهان چيو ته سنڌ ۾ ٻي ٻي حڪومت لاءِ وچون طبقو ٿي وڌو

مسئلو آهي ۽ ان لاء مخالفانو ماحول پيدا ڪري رهيو آهي. ڇا، توهين سمجهو
 ٿا ته انهن طرفان پيدا ڪيل مخالفت حڪومت لاء نقصان ڪار ٿي سگهي ٿي؟
 ج: جيتوڻيڪ مستقبل جي ڪا ٽراڊڪٽي ته نه ٿي ڪري سگهجي، پر
 چنڊ ڇاڻ ڪري ڪجهه امڪان ۽ انديشا ظاهر ڪري سگهجن ٿا. آءُ
 سمجهان ٿو ته ٻي ٻيءَ کي اڃا ڪم ڪرڻ لاء پورو (چئن سالن جو) مدو ڀيو
 آهي. اهم مسئلن، جهڙوڪ ڪالا باغ ڊئم، فوجي چانوئين ۽ بهارين جي
 مسئلي سبب ٻي ٻيءَ لاء سنڌ ۾ ڏکي صورتحال جنم وٺندي رهي ٿي. هيٺي
 انهن ٽن مسئلن جو ڪوبه تڪڙو حل نظر نه ٿو اچي، ۽ لازمي طرح انهن
 مسئلن لاء پيپلز پارٽي اهو ڪجهه نه ڪري رهي آهي، جنهن جي سنڌي قوم
 پرست حلقا ان کان اميد نه ته به انهن کي سندس فرض ۽ ذميداريءَ ۾
 شمارين ٿا. اهڙي سياسي پس منظر ۾، ڪافي ڪجهه رد عمل ٻي ٻي مخالف
 سنڌي حلقن ۾ اڀري رهيو آهي.

آءُ شخصي طرح اهو محسوس ڪريان ٿو ته ٻي ٻي حڪومت کي سنڌي
 ماڻهن جي انهن بنيادي مسئلن کي ضرور منهن ڏيڻو پوندو، ۽ ڪن مسئلن
 جهڙوڪ بهاري مسئلي ۾ گهٽ ۾ گهٽ اجاڻي ۽ نرمائيءَ کان پاسو ڪرڻو
 پوندو. نه ته پوءِ صورتحال جو وڌيڪ گرمائجڻ اٿڻ تي پوندو. انهيءَ سان
 گڏ آءُ سمجهان ٿو ته پيپلز پارٽيءَ کي سنڌي عوام جي حمايت حاصل آهي
 تنهنڪري ان کي پنهنجي آفيس جو مدو مڪمل ڪرڻ ۾ سندس سياسي
 حلقو يعني سنڌي قوم جي طرف کان ڪا ڏکيائي پيش ڪانه ايندي.

س: توهان جي نظر ۾ سنڌ ۾ هاڻوڪي بحران جو علاج ڪهڙو آهي؟

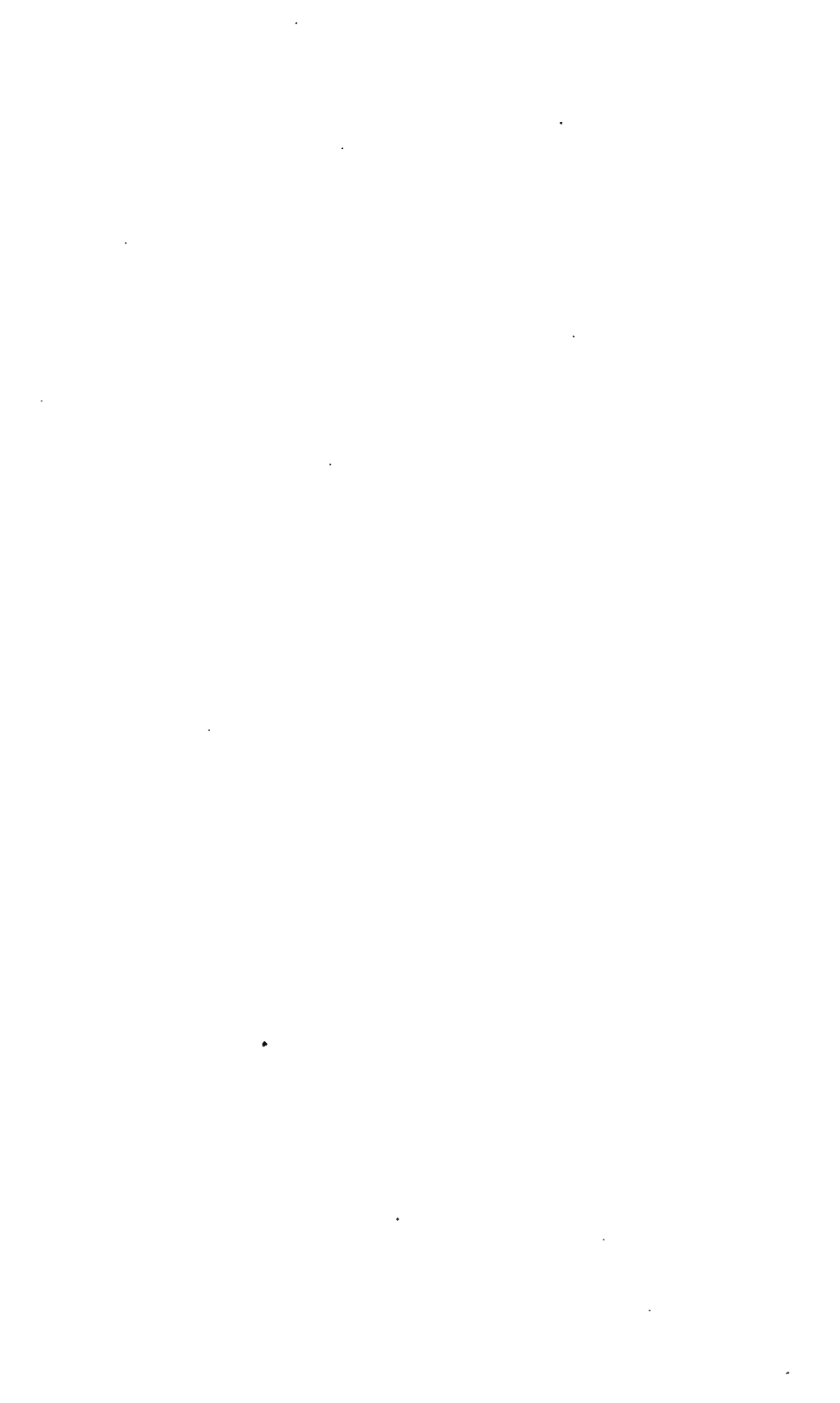
ج: بنيادي مسئلو جيڪو سنڌين جي ذهنن ۾ خوف پيدا ڪري رهيو
 آهي، اهو آهي صوبي ۾ ڌارين جي لڳاتار آمد. صدر غلام اسحاق خان تازوئي
 هتي آيو ۽ ڪراچيءَ ۾ ڪجهه جماعتن سان ملڻ کان پوءِ اعلان ڪيائين ته
 هر ڪنهن کي ملڪ ۾ ڪٿي به وڃڻ ۽ رهڻ جو حق آهي؛ ٻيو ته تازو توهان
 اخبار ۾ اهو به پڙهيو ته ”ڪنهن کي به سنڌ مان ڪڍي نه ٿو سگهجي“؛
 جيڪڏهن اهي ٻه ڳالهون جيئن سرڪاري طور چيون ويون، مڃڻ به سهي،
 ته به اسين اهو ته چئي سگهون ٿا ته ڪنهن کي به غير قانوني طور سنڌ ۾ نه
 داخل ٿيڻ جو ۽ نه رهڻ جو ڪو حق آهي. هر ڪنهن کي انهيءَ حقيقت جي

ڄاڻ آهي ته لکن جي تعداد ۾ اردو ڳالهائيندڙ هندستاني، بنگالي ۽ برمي سنڌ ۾ غير قانوني طور ايندا رهيا آهن ۽ قيام پذير آهن، ۽ قانون جي پيڪڙي ڪندي لڳاتار زياده ملڪ ۾ داخل به ٿي رهيا آهن.

سنڌ سنڌين جو قومي وطن آهي. سنڌين کي هتي مستقل اڪثريت ۾ رهڻ جو حق آهي. انهيءَ قسم جي ڌارين جي آمد ۽ داخلا ٻين ملڪن ۾ به ٿئي ٿي ۽ اسين ڄاڻون ٿا ته ڪنهن به هنڌ بي عيب نظام ان کي پنهنجو روڪڻ لاءِ موجود نه آهي. پر ڌارين جي ان طرح بنا روڪ ٽوڪ داخلا ڪڍي به جائز قرار ڏنل ناهي.

سنڌين کي هتي اڪثريت ۾ هجڻ جو ۽ غير قانوني طور ٻاهران آيلن کي واپس موڪلڻ جي گهر ڪرڻ جو حق آهي. ۽ ڌارين جي بي روڪ داخلا جي خاتمي لاءِ هر طرح جي سياسي جدوجهد ڪرڻ سندن قومي فرض به آهي، ۽ قومي ذميداري به آهي.

[ترجمو: عاصم آخوند]



انسان ۽ سندس دنيا، آمريڪي عالم جان وٽن ڏون سائوٿ وِرت جي مضمون
What Do We Know of Man & His World جو ترجمو - سماهي
"مهراڻ"، ۱-۱۹۵۶ع

انساني غير برابريءَ جي ابتدا، فرينچ عالم ۽ مفڪر جي. جي. روسو (۱۷۷۸-
۱۷۱۲ع) جي مضمون The Origin of Human Inequality

جو ترجمو - سماهي "مهراڻ" ۴-۱۹۵۶ع
ٻاهرين دنيا بابت اسان کي ڪهڙي ڄاڻ آهي، سي. ايم. جوڊ جي ڪتاب
Guide To Philosophy جي پهرئين باب جو ترجمو - سماهي "مهراڻ"،
۱-۲، ۱۹۵۷ع

جمهورييت انسان ذات لاءِ، اي فونيسڪا پامينٽل جي مضمون Democracy
For Mankind جو ترجمو - روزانيءَ "هلال پاڪستان"، ڪراچي، ۱۲
مارچ ۱۹۸۱ع

امن جي جنگ انسان جي بقاء لاءِ، چانڊڪا ميڊيڪل ڪاليج، لاڙڪاڻي، جي
شاگرد، مرليڌر، طرفان شايع ٿيل، سال ۱۹۸۲ع جي ڌياري پرچي لاءِ، لکيل ۽
ان ۾ ڇپيل مضمون.

بامقصد فلسفو، مارڪس ڪارن ڦرٽ جي ڪتاب Dialectical
Materialism جي پهرئين باب ۽ ٻئي باب جو ترجمو - ماهنامي "ساڃاه"،
ڪراچي، ۱۹۸۹ع ۾ "بامقصد فلسفو" جي عنوان هيٺ شايع ٿيل

علم انسان جو عقل وڌائي ٿو؛ عقل
سان ئي علم جا جائز فائدا انسان کي
حاصل ٿين ٿا.

انسان، ۽ سندس دنيا

(ترجمو)

۱۹۵۲ع ۾، هڪ آمريڪي عالم، ڊاڪٽر رالف سوليڪي، عراق جي ملڪ ۾ ويو ۽ اتي هن فرات-دجله دواڻي جي اترئين ڀاڱي ۾ ”شانيدر“ نالي هڪ قديم غار جي ويهي کوجنا ڪئي. ٿوريءَ تپاس کان پوءِ، اندازو ٿيس ته ان غار ۾ هزارها ورهين کان وٺي، هڪڙا نه ٻيا ماڻهو ائين ئي رهندا پئي آيا آهن؛ خود ان وقت، هن پنهنجي اکين، اتي ڪرد قبيلي جا چاليهارو کن ڪٽنب آباد ڏٺا. غار جي پٽ تي ڌوڙ، مٽيءَ ۽ گند ڪچري جا ايترا ته تهه چڙهي ويا هئا، جو ائين پئي ظاهر ٿيو ته اُهي تهه ڪن قديم ايمانن کان وٺي پئي اتي جمع ٿيا آهن. پوءِ، ڊاڪٽر سوليڪيءَ ڇا ڪيو، جو ان غار جي پٽ ۾ بيهي هڪ همچورس ۱۶ فوٽ اڀو ڪڏو کوٽيائين. کوٽائي شروع ٿي، ته مٿان ئي مٿان، پهرين ٿورڙن انجن واري تهه ۾، پگڙ ٿل ٿڪر ۽ ٻيا اهڙين ڪن بنهه تازين رهجي ويل شين جا نشان ڏٺائين. اٽڪل اٺن انجن جو اهو پهريون تهه، جنهن ۾ رڳو انهيءَ قسم جو گند ڪچرو، ڌوڙ ۽ ٻين شين جا ٽڪرا ڏٺا ويا، سو اتي تقريباً حضرت عيسيٰ جي ڄمڻ واري زماني کان پوءِ جو ئي جمع ٿيل هو. ڊاڪٽر سوليڪيءَ جي کوٽائي هڪ فوٽ به اڃا مس هيٺ ويئي، ته اتي ايراني سلطنت شاهيءَ واري زماني جي لوهي هٿيارن جا ٽڪرا ۽ ٻيا اهڙا نشان لڳيا؛ ۽ انهن کان هڪدم پوءِ، اسيريائي زماني جا نشان يعني ٽامي جون مختصر شيون ۽ انهن جا ٽڪرا ڏسڻ ۾ آيا. اٽڪل ٻه فوٽ هيٺ کوٽائي ڪرڻ تي، ڊاڪٽر سوليڪيءَ کي ”نئين پٿر واري دور“ جا سنوان سڏا، لسا، هڪ ساريڪا تريچيل پٿر جا اوزار هٿ آيا.

اهڙيءَ طرح آهستي آهستي، ڪڏو هيٺ اونهي کان اونهو ٿيندو پئي ويو. اٽڪل چئن فوٽن تي، ”نئين پٿر واري دور“ جي اوزارن بدران ”پراڻي پٿر واري دور“ جا ڪهرا، آڏا ابڙا گهڙيل پٿر جا اوزار ڏٺا ويا. پنجين ۽ ڇهين فوٽ جي وچ ۾ اهڙا اڌ گهڙيا پٿر جا اوزار لڌا ويا، جيڪي ”پراڻي پٿر واري دور“ جي اوزارن کان به قدرتي مختلف هئا، جنهن مان ڊاڪٽر سوليڪي هن نتيجي تي

پهتو ته اُهي اوزار ”ڪرو مڱنان“ نسل وارن فنا ٿي ويل ماڻهن کان به اڳ ڪنهن ٻيءَ ذات جي ماڻهن جا اُتي ڇڏيل هئا. لڳ ڀڳ ۱۲ فوٽن جي اونھائيءَ تي هٿ آيل نشانن بر اڃا ئي وڌيڪ اختلاف ڏسڻ ۾ آيا، جنهن مان معلوم ٿيو ته انهيءَ وقت غار ۾ ماڻهن جو مرڳوئي ٻيو ڪو نسل، جنهن کي اڄ جا سائنسدان ”نيندر- ٿال ذات“ ڪري ٿا ڪوٺين، رهندو هو. آخر ۲۶ فوٽ هيٺ، ڊاڪٽر سوليڪيءَ هڪ نيندر ٿال ٻار جو هڏائون پڇرو لڌو، جيڪو حساب ڪيائين ته اٽڪل ۷۰۰۰۰ (ستر هزار) ورهيه اڳ جو هو.

هيءَ ۱۶ فوٽ همچورس ۽ ۲۶ فوٽ اونھو ڪڏو، گويا هڪ لاکيتو رڪارڊ هو، انسان جي تازين گذريل ۷۰۰ صدين جي زندگيءَ جو. ڊاڪٽر سوليڪيءَ جو هيءَ ڪڏو وڃي غار جي بنهه تري تائين پهتو هو، ۽ جيڪڏهن اڃا به ان کي هيٺ کوٽيو وڃي ها ته اتان مٿي بيان ڪيل انساني هڏائين پڇري کان زياده قديم ڪا شيءِ يا ڪو نشان شايد هٿ ڪين اچي سگهي ها.

پر، جيڪڏهن هيءَ غار، ماڻهن جي بستيءَ جي لحاظ کان زياده قديم هجي ها، ۽ ان جو اصل ترو اڃا به هيٺ اونھو هجي ها، ۽ سندس انهيءَ تر ۾ ڌرتيءَ جي ڌڏڻ يا ٻئي ڪنهن اهڙي سبب کان ڪنهن قسم جي ڪا ڦير گهير نه آئي هجي ها، ۽ جيڪڏهن شروعات کان وٺي، غار جي پٽ تي مٽي ۽ ڌوڙ هڪ ئي رفتار سان جمع ٿئي ها، ۽ جيڪڏهن اُهو ڪڏو سڀني جمع ٿيل تنهن جي آريار اڃا ئي هيٺ کوٽي سگهجي ها، ته ان حالت ۾ اسان کي ابتدا کان وٺي اڄ تائين، سڀني زمانن جي عمر جو گويا هڪ مڪمل نقشو ملي وڃي ها.

هن غار جي پٽ تي، اٽڪل ۲۷۰۰ سالن ۾، مٽيءَ جي تھ جو هڪ فوٽ پٽي جمع ٿيو هو. انهيءَ حساب سان جيڪڏهن ڪڏي کي ۱۱۱ فوٽ هيٺ کوٽجي ها، تڏهن ڪو وڃي ”پراڻي پٿر جي دور“ جي شروعات واري زماني تائين پهچجي ها، جنهن کي اٽڪل ۳۰۰،۰۰۰ ورهيه گذري چڪا آهن. هن دنيا تي انسان جي پهريائين تشريف فرما ٿيڻ جو زمانو ته تنهن کان گهڻو گهڻو اڳي ٿيو! هن ڪڏي کي ۲۵۹ فوٽ اڃا به هيٺ کوٽي سگهجي ها، ته به اسان کي ”اوائلي پٿر جي زماني“ جا نشان پيا ملن ها. تان جو جڏهن ۳۷۰ فوٽن تي هيٺ پهچجي ها، تڏهن وڃي دنيا جي اوائلي انسانن جي زندگيءَ جا

نشان ملن ها. ياد رڪن گهرجي ته اوائلي انسانن کي هن ڌرتيءَ تي آئي
اتڪل ڏهه لک ورهيه گذري چڪا آهن!

ڪو زمانو هو، جو اسان جي هن ڌرتيءَ تي انتهائي غير معمولي وڏا ۽
خوفناڪ جانور رهندا هئا، جن کي ڊنوسر يا ازدهائون چيو ٿو وڃي. انهن
ڊنوسرن کي دنيا منجهان ختم ٿئي به ڪروڙين ورهيه گذر ٿي چڪا آهن.
جيڪڏهن انهن ازدهائن جي زماني تائين پهچڻ گهرون ٿا، ته هن کڏي کي
۲۷۰۰۰ فوٽ يعني اٽڪل ست ميل هيٺ وٺي وڃڻو پوندو. ظاهر آهي ته
جيڪڏهن انهيءَ زماني تائين پهچڻو آهي، جڏهن ڌرتيءَ تي زندگيءَ جا پهريان
آثار نمودار ٿيا هئا، ته کڏي کي اڃا ئي وڌيڪ هيٺ کوٽڻو پوندو. ڪيڏانهن
ڊنوسر ۽ ازدهائون ۽ ڪيڏانهن زندگيءَ جا مختصر ابتدائي آثار! جيڪڏهن
انهيءَ زماني جا نشان اوهان کي گهرجن، ته کڏي کي اڃا ئي وڌيڪ کوٽيو،
۷۰۰ ميل هيٺ کوٽيو! ۽ ياد رکندا وڃو ته کڏي جو سڀڪو هڪ فوٽ ٿلهو
ته ۲۷۰۰ ورهين جي عمر جو آٿو!

سامهون صفحي تي، ڊاڪٽر سوليڪيءَ جي انهيءَ سموري خيالي کڏي جا
ٻه نقشا پيش ڪيا ويا آهن. ڪاٻي هٿ واري خاڪي ۾ اوهين ڏسندا ته ”ٽئين
پٿر واري زماني جي پوري ٽيڻ کان وٺي اڄ تائين وارو ”سڌريل زمانو“ بنسبت
انهن اڪثر زمانن جي، جڏهن ويچارو اٿسڌريل انسان محض پٿر جا اوزار پيو
ڪم آڻيندو هو، ڪيترو نه انتهائي مختصر زمانو آهي! اوهين چوندا ته پٿر وارن
زمانن جي جملي عمر ٻه ڏهه لک ورهيه ته هئي! ائين برابر آهي، پر انهيءَ مان
اوهان کي ائين سمجهي وڃڻ نه گهرجي ته انسان هن ڌرتيءَ جو ڪو پراڻي
۾ پراڻو ۽ اصلوڪو رهواسي آهي! جيڪڏهن انسان جي اها جملي ڏهه لک
سالَ عمر اوهان کي غير معمولي ڊگهي لڳي، ته ٻيو اوهان کي صفحي جي
ساڄي پاسي واري نقشي ڏانهن نهارڻ گهرجي. اوهين ڏسندا ته جملي اٽڪل
هڪ سو ڪروڙ ورهيه ڌرتيءَ تي زندگي موجود رهي آهي. انهيءَ جي پيٽ ۾،
انسان ويچاري جي ڌرتيءَ تي جملي عمر اٽڪل ڏهه لک ورهيه، يعني هڪ
سو ڪروڙ ورهين جي هزارين پتي به مس رهي آهي! حقيقت هيءَ آهي ته
غريب انسان هن ڌرتيءَ جو پراڻو پايي نه، پر هڪ نئون نويل بنهه هڪ تازو
آيل معصوم ٻار آهي!

	۲۶۰ فوت	اوائلې ماڼهو
	۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	کیرډار شیند تر جانور
	۶ میل	اژدها شون
	۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	(د بنوسر)
	۱۶ میل	مچيون ؟
	۲۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	حیثیت ؟
		آرمې څخه غاڅي جانور ؛
		پهرېان
		شکې ټي سر هډو
		نرندگي وارا جانور
	۲۸ میل	پهرین
	۴۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	خشکې واري
	۳۵ میل	ښا تاتې نرندگي
	۵۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	
	۶۲ میل	سهند ږ
	۶۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	پیدا تیل او اشلې
		جانور جمره ونډ
		سامونډي ویون دینه
	۵۶ میل	
	۸۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	
	۶۰ میل	اوائلې نرندگي
	۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	(هک گهر ټیا جیو)
۲۶۰ فوت	اوائلې ماڼهو	
۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.		
۲۶ فوت	سدریل دور	
۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ م.	شون پتر جو دور	
	(نیو لټک)	
	نښندار مال بار جو	
	هډا شون پخړو	
	پراي پتر جو دور	
	(پیلیو لټک)	
	اوائلې پتر	
	جو دور	
	(ایون لټک)	

ډاکټر سولیکي واري کډي جو خیالي وډاء

۸ فوٽ	۵	ٻڪل تارا نشان	هو مو پيڻس
۸ فوٽ ۽ ۱۰	۵	ايراني شهنشاهت جي دور جا نشان	رستم جو رکندڙ (انسان)
۱۰ فوٽ	۵	(لوھ جو دور)	موتو د آهن
۱۰ فوٽ ۸	۵	ايراني شهنشاهت جي دور جا نشان	
۱۹:۴۵ ق. م.	۵	نئون پٿر جو دور	
۱۲ فوٽ	۵	(نيوليٿڪ)	
۳۰:۴۵ ق. م.	۵		ڪرومئگنان
۱۶ فوٽ	۵		نسيل جا
۴۱:۲۵ ق. م.	۵	پراڻي پٿر جو دور	ماڻھو
۲۰ فوٽ	۵	(پيليوليٿڪ)	(ختم ٿي ويا)
۵۲:۱۰ ق. م.	۵		
۲۴ فوٽ	۵		نئين درٿال
۴۲:۱۸ ق. م.	۵		نسل جا ماڻھو
۲۴ فوٽ	۵		(ختم ٿي ويا)
۶۸:۰۰ ق. م.	۵	نئين درٿال پار جو	
	۵	هڏاٿون پڇڙو	
شانيد سر غار ۾، ڊاڪٽر سوليڪي وارو ڪڍو			

اوائلي انسان

تاريخ لکڻ شروع ٿي، ان کان گهڻو گهڻو اڳ، انسان هن ڌرتيءَ تي موجود هو. گهڻن ماڻهن لاءِ انهيءَ حقيقت کي سمجهڻ ڏاڍو ڏکيو آهي. هو سمجهن ٿا ته انسان جي تاريخ هڪ نهايت قديم چيز آهي، ۽ ان تاريخ جي شروع ٿيڻ کان ڪجهه ٿورو ئي اڳ، هڪڙي قسم جا ائسڊريل وحشي ماڻهو غارن ۾ رهندا هئا ۽ ترٽ ئي پوءِ ۽ هڪدم اڄوڪو سڌريل انسان دنيا ۾ تشريف فرما ٿيو! انسان جي پيدائش متعلق جيتوڻيڪ مروج ۽ مقبول عام عقيدو اهو ئي آهي، پر افسوس آهي، جو اهو عقيدو سڌو سنئون غلط ۽ بي بنياد آهي. حقيقت هيءَ آهي ته انسان دنيا ۾ پنهنجيءَ جملي عمر مان گهڻي ڀر گهڻو حصو غارن ۽ جهنگلن ۾ ئي گذاريو آهي.

جيتوڻيڪ عالم ۽ سائنسدان سالن جي ڪنهن خاص عدد متعلق متفق نه آهن، پر جيڪي به علمي شاهديون ۽ نشان موجود آهن، تن مان معلوم ٿئي ٿو ته اسان جي هن ڌرتيءَ کي پنهنجي موجوده شڪل ۾ آڻي ۽ سڄ کي چوڌاري ڦرندي گهٽ ۾ گهٽ ۲۰۰ ڪروڙ سال گذري چڪا آهن. پهريائين اٽڪل ۱۰۰ ڪروڙ سال، ڌرتيءَ تي ڪابه جاندار چيز موجود نه هئي. شروعات ۾، ڌرتي فقط هڪ عظيم تهڪندڙ پٿرائون گولو هئي، پر نيٺ آهستي آهستي ٽرنڊي ويئي، ۽ ان جي فضا ۾ جيڪا گهر هئي، سا برسات جي صورت ۾ هيٺ ڪرڻ لڳي. هيٺانن ٽڪرن ۾ پاڻي ڪٺو ٿيڻ شروع ٿيو، ۽ اهڙيءَ طرح ڍنڍون، سمنڊ ۽ مهاساگر ٺهيا. بارش ۽ طوفاني هوائن جي دائمي لڳڻ سبب، ڌرتيءَ جو سخت پٿرائون ته پور پور ٿي هڪ قسم جي نرم مٽيءَ جو تهه بڻجي ويو. آهستي آهستي نيٺ ڌرتي ان حالت کي اچي پهتي، جو مٿس زندگيءَ جو پيدا ٿيڻ ۽ زنده رهڻ ممڪن ٿي سگهيو.

اوائلي جاندار چيزون اٽڪل ۱۰۰ ڪروڙ سال اڳ ڌرتيءَ تي وجود ۾ آيون. پهريائين اهي جاندار چيزون نهايت ننڍڙيون، ڪئٿريون، ساديون هڪ گهرڙيون (Single cell) شيون پاڻيءَ ۾ پيون ترنديون هيون. وقت گذرڻ تي، ٿورا وڏيرڙا ٻوٽا ۽ پيون جاندار شيون، اڳئين کان بهتر صورت ۾، ظاهر ٿيون. انهن مان ڪي ته پاڻيءَ ۾ رهنديون آيون ۽ ڪن وري ڌرتيءَ تي رهڻ

شروع ڪيو. تنهن کان پوءِ عجيب عجيب شڪلين جا بيشمار جيت، مڇيون، جانور، وڻ ۽ ٻوٽا پيدا ٿي پيا. اهڙيءَ طرح، ٿيندي ٿيندي، ڏهه ڪروڙ کن ورهيه اڳي، ڌرتيءَ تي هڪڙا غير معمولي وڏا جانور به موجود چيا وڃن ٿا، جن کي ”ڊائوسر“ چيو وڃي ٿو؛ انهن مان ڪي ته هڪ سو فوٽ ڊگھا جانور هئا؛ رفتي رفتي، اهي به گرم ٿيندا ويا ۽ انهن جي جاءِ وري هاڻوڪن نمونن جي جانورن ورتي. جن ۾ گرم رت وارا جانور به اچي ٿا وڃن، جن کي اسين ”ڪير پياريندڙ جانور“ سڏيون ٿا. پوءِ اٽڪل ڏهه لک ورهيه اڳ، پهريون سڄو پڇو انسان نمودار ٿيو.

ان ڪري چئي سگهجي ٿو ته ڌرتيءَ تي ماڻهو اٽڪل ڏهن لکن ورهين کان رهندا ٿا اچن. انهيءَ ”انساني دور“ جو ڳچ حصو تاريخ کان اڳ جو آهي. انهيءَ جو مطلب هيءُ آهي ته ماڻهو ويچارا نه لکي ڄاڻندا هئا نه پڙهي، انهيءَ ڪري هنن پويان ڪوبه لکيل رڪارڊ يا تاريخ نه ڇڏي آهي. ان جي هنن کي ڪا ڳتتي به ڪانه هئي. کين انهيءَ حقيقت جي بنهه ڄاڻ ئي ڪانه هئي ته ڪا تاريخ به ٿيندي آهي. هونئن ته زندگي هنن لاءِ به ايتري ئي حقيقي ۽ اهم هئي، جيتري اسان جي لاءِ آهي؛ زندگيءَ جا مسئلا پنهنجيءَ پر بر هنن لاءِ به اهڙائي منجهائيندڙ هئا، جهڙا اسان لاءِ آهن؛ هو کائيندا هئا، سمهندا هئا ۽ ”پورهيو“ ڪندا هئا، پيار محبت ۽ نفرت جا جذبا به منجهن هئا، پنهنجا ڪٽنب سنڀاليندا هئا، ۽ انهن کي زندهه رهڻ ۽ زندگيءَ کي بهتر بنائڻ لاءِ اهي ترڪيبون ۽ حرفتون سيکاريوندا هئا، جيڪي پاڻ پنهنجن وڏن کان سکيون هئائون، يا پنهنجي حياتيءَ جي دوران نئينءَ طرح پرايون هئائون. سندن مرڻ کان پوءِ، انهن طريقن ۽ حرفتن کي سندن اولاد اختيار ڪندو هو. لکيو ڪجهه نه ويندو هو، ان ڪري اهڙا ڪي ڪتاب يا ڪورڪارڊ رهيو ئي ڪونه، جنهن ۾ هنن جو ”علم“ محفوظ رهي ها ۽ ايندڙ پيڙهين تائين پهچي ها. ڪا ڳالهه سيکاري هوندي هين، ته ڪو ظاهر ظهور مثال ڏيئي، ڪجهه اشارن ۽ ڪجهه آوازن سان سمجهائيندا هئا. آخر جڏهن هڪ نه ٻئي قسمر جي ڪا ٻولي ڳالهائڻ ۾ آئي، ته هڪٻين کي اهڙيون ڇيڙون زباني طرح سمجهائيندا هئا. اهڙيءَ طرح، ”علم“ هري هري ٿي گذرڻ لڳو، ۽ آهستي آهستي انهيءَ گذرڻ ٿيل ”علم“ مان انسان پنهنجي حياتي وڌيڪ سهنجي

ڇهن هزارن کان به گهٽ ورهيه ٿيا آهن، جو ماڻهوءَ لکڻ سگهيو، ۽ انسان جي ”تاريخ“ جو تاريخي دور شروع ٿيو.

هاڻ اچو ته وقت جي انهن مکيه دورن جي اصلي حقيقت ۽ معنيٰ کي ڪنهن طرح سمجهڻ جي ڪوشش ڪريون. فرض ڪريو ته هڪڙو گهڙيال آهي، جنهن جو هڪ منٽ برابر آهي هڪ سو سالن جي. هن وقت منجهند آهي ۽ پورا ٻارنهن لڳا آهن. ٻه منٽ اڳ يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا جو ملڪ وجود ۾ ئي ڪونه هو؛ رڳو پنج منٽ اڳ ڪولمبس آمريڪا جو کنڊ ڳولي لڌو هو؛ ويهه منٽ اڳ، حضرت عيسيٰ عليه السلام اڃا ڄائو ئي ڪونه هو؛ مصر جا اهرام (پيرامڊس) پنجاهه منٽن کان به گهٽ عمر جا آهن. ۽ دنيا جي پهرين پهرين سڄي تهذيب، مصر ۽ فرات-ڊجل جي واديءَ ۾ بنهه هڪ ڪلاڪ اڳ اڃا مس سرچڻ شروع ٿي هئي؛ اسان جي هن عظيم گهڙيال تي، انسان جي سموريءَ تهذيب جي شروعات ۽ ارتقا انهيءَ گذريل هڪ ڪلاڪ ۾، يعني يارهين بجي کان ٻارهين بجي تائينءَ واري جهت پلڪ ۾ ئي ٿي آهي؛ اڃا به پنهنجي هن عظيم گهڙيال کي (جنهن جو هڪ منٽ برابر آهي سو سالن جي) ڪم آڻيندي، اچو ته گذريل وقت ڏي وڌيڪ نظر ڪريون. تاريخ کان اڳي وارن ماڻهن (جن ڏانهن اسين، ”تاريخي دور وارا انسان“، ڪڏهن به ڪو خاص ڌيان ڪونه ڏيندا آهيون) هن ڌرتيءَ تي، اسان جي مٿئين گهڙيال موجب، جملي ۱۶۸ ڪلاڪ يعني پورو هڪ هفتو حياتي گذري آهي. (انهيءَ سان اسان جي تاريخي وقت جي ”هڪ ڪلاڪ“ جي ڀيٽ ته ڪري ڏسو) ان حساب سان ڊنوسر اڄ کان ۶۹۴ ڏينهن، اٽڪل طور پورا ٻه سال، اڳ موجود هئا؛ ڌرتيءَ تي ”پهرين زندگي“ اٽيهه سال اڳ نمودار ٿي؛ ۽ ياد رکجو ته اهو عرصو وقت جي انهيءَ پيماني جي حساب سان آهي، جنهن موجب اسان جي سموري (تاريخي) تهذيب هڪ ڪلاڪ کان به ننڍيءَ عمر جي آهي، ۽ يونائيٽيڊ اسٽيٽس جو ملڪ ٻن منٽن کان به گهٽ ڄمار جو آهي؛

اوائلي پٿر وارو زمانو

قديم ترين ماڻهن بابت ڪيتريون ئي ڳالهيون آهن، جن جي اسان کي

ٻنھ خبر ئي ڪانهي. جيڪي ڪجهه هو ڪندا هئا، ان بابت اسان وٽ ڪوبه
 لکيل رڪارڊ ڪونه آهي. ڇاڪاڻ ته لکڻ جو هنر ته اڃا به لکين ورهيه کانئن
 پوءِ ايجاد ٿيو هو. انهيءَ ڪري، جدا جدا قسم جي گذري ويل ماڻهن ۽
 سندن ڪار گذارين بابت اسان کي ڪو خاص علم ۽ ڄاڻ نه آهي. پر ان
 هوندي به، سائنسدان، تاريخ کان اڳ جي هنن انسانن بابت، مجموعي طور
 گهڻو ڪجهه پروڙي ويا آهن. جن غارن ۽ جهنگلن ۾ انسانن حياتي گذاري
 ته سندن انهيءَ زماني جا ڪي اوزار ۽ هٿيار اتان دستياب ٿيا آهن. انهن قديم
 ماڻهن مان ڪن ٿورن جا هڏاوان پيچرا به لڌا ويا آهن. جن مان سندن قدبت
 ۽ شڪل شباهه بابت پڻ چڱي موچاري ڄاڻ ملي ٿي. هن ڌرتيءَ تي مٽي ۽
 ريتي، تهن جي صورت ۾، گڏ ٿيندي ئي ٿي رهي. سائنسدان انهن تهن جي
 اهڙيءَ طرح جمع ٿيڻ جي رفتار جو حساب لڳائي، چڱيءَ خاطريءَ سان
 ٻڌائي سگهن ٿا ته انسان، جنهن جا هڏا يا ٻيا اهڙا نشان جنهن ته مان ملن
 ٿا، انهيءَ تهه کي جمع ٿئي ڪيترا سال گذري ويا آهن. انهن ساڳين تهن مان
 جانورن جي هڏن جا پيچرا به ملن ٿا، ۽ اهي پيچرا وري ان حقيقت جو ڏس
 ڏين ٿا ته ان وقت ڌرتيءَ تي انسان کان سواءِ ٻيا ڪهڙا ساھوارا جيو موجود
 هئا. اهي ننڍيون ننڍيون ثابتيون گڏجي، اسان جي قديم ترين ابن ڏاڏن جي
 ارتقا جي چڱي موچاري مڪمل تصوير چٽين ٿيون.

شروعاتي انسان، اڄڪلهه جي معيار مطابق، مھاندي جا موچارا ڪين هئا.
 هو قد جا بندرا، بت جا ڀريل هئا. عضوا مضبوط ۽ ويڪرا هئڻ. هو ڪپڙا ٿي
 هلندا هئا ۽ مٿو زمين ڏانهن لڙيل رهندو هئڻ. هنن جي منهن ۾ کاڌيون ته ٻنھ
 نالي ماتر هيون. سندن نراڙ، تريچڙي نموني ۾، پوئتي مڙيل هوندا هئا. سندن
 کوپريءَ ۾ اکين جي مٿان هڏاوان کوپا ٻاهر نڪتل هوندا هئا. ڪپڙو ڪونه
 ڍڪيندا هئا. وٽن ڪي اوزار يا هٿيار به ڪين هئا. هو پنهنجي کاڌي لاءِ ننڍن
 جانورن جو شڪار ڪندا هئا، پر وڏن مرن کان ٽهي، لڪي، پيچي ويندا هئا،
 ڇاڪاڻ ته انهن سان وڙهڻ ۾ پيچي ڪين سگهندا هئا. ان هوندي به طاقتور
 کان طاقتور جانور تي به ٽن قسمن جون فوقيتون ڪين حاصل هيون؛ پهريون
 ته انسان وٽ دماغ هو. اهو دماغ، جنهن جي ذريعي تجربا ڪري هوم ڪجهه
 سکي سگهيا ٿي، ۽ اهو ”علم“ آڻيندي ڪم آڻڻ لاءِ هنن وٽ محفوظ رهي ٿي

سگهيو. ٻيو ته هنن کي ڄاڙيون ۽ نڙيءَ ۾ آواز پيدا ڪرڻ جون ڏوريون هيون، جن جي وسيلي هو ڳالهائڻ لاءِ مختلف آواز پيدا ڪري ٿي سگهيا. ٽيون ته هنن وٽ هٿ هئا. انساني هٿ، چيٽي جي تيز ٽنهن واري چنبي وانگر، چيرڻ ڦاڙڻ لاءِ برابر ايترو ڪارگر نه آهي، ۽ نه وري گهوڙي جي سنب وانگر هلڻ لاءِ ايترو ڪارائتو آهي، ۽ نڪي وري عقاب جي پير وانگر ڪنهن چيز کي چنبي ۾ مضبوط جهلي بيهڻ لاءِ ايترو مفيد آهي. پر رواجي طرح انساني هٿ نه فقط انهن سڀني ڪمن لاءِ، پر اهڙن ٻين بيشمار ڪمن لاءِ پڻ، ضرورت سارو، نهايت چڱو ڪم ڏيئي سگهي ٿو. ان کي ڪنهن خاص هڪڙي ڪم لاءِ نه، پر مختلف نمونن ۽ انيڪ حالتن ۾ نهايت ڪارائتي انداز ۾ استعمال ڪري سگهجي ٿو. اهڙيءَ طرح، ڳالهائڻ جي قوت ۽ هٿن ۽ دماغ جي مدد سان، آهستي آهستي، انسان ٻين سمورن جانورن تي قابو پائيندو ويو.

اها حقيقت آهي ته اسان وٽ ان ماڻهوءَ جي ڪاٺي سڃاڻپ ڪانهي. جنهن اول اول ڪنهن اوزار يا هٿيار ٺاهڻ لاءِ پنهنجا هٿ ڪم آندا هجن. شايد هن زمين تان ڪا وڏي ٿاري ڪشي هوندي ۽ ان کي ڪن جانورن کي مارڻ لاءِ لٽ ڪري استعمال ڪيو هوندائين! ڪنهن چيٽي يا رڇ جي ڊپ کان ڪنهن مٿانهن ڪنڌيءَ ڏانهن ڀڄندي اتفاق سان ڪو پٿر هن جي ٺوڪر سان ٽڙي هيٺ ڪريو هوندو، ۽ جانور کي لڳو هوندو ۽ جانور عجب ۽ خوف وڃان بيهي رهيو هوندو يا ڀڄي ويو هوندو! هن مڙس جڏهن اها حالت ڏٺي، تڏهن ٻئي پيري، ڄاڻي ٻجهي، اهڙو ٻيو پٿر ڪشي، ساڳيءَ ريت پنهنجي ڪنهن دشمن کي اڇلائي هڻي ڪڍيو هوندائين! جڏهن هو کائڻ ويل، ڪنهن وڏي پرسخت نريءَ جي هڏي منجهان مٺي گودي ڪڍڻ ۾ ناڪامياب ٿيو هوندو، ته کيس هڪ نئون خيال آيو هوندو. پٿر ڪشي هن کي پڳو هوندائين! اهي برابر رڳو قياس آرائيون يا ڌڪا آهن، - ماڻهوءَ جي اوائلي خود سکيا جي انهن ۽ اهڙن ٻين ٻارائن طريقن ۽ سوالن جا صحيح جواب ۽ احوال ڪڏهن به معلوم نه ڪري سگهنداسين!

جڏهن انسانن کي اها ڄاڻ حاصل ٿي ويئي ته پٿر ۽ ٻين دشمن کان بچاءُ يا شڪار جي هٿ ڪرڻ لاءِ ڪارائتا ٿي سگهن ٿا، تڏهن هنن اهي پٿر

ميڙن شروع ڪيا، جيڪي قدرتي طرح اڳي ئي اهڙيءَ طرح گهڙيل ٺهيل هئا. جو انهيءَ ڪم لاءِ ضرورت آهر زياده مفيد نموني ۾ ڪم اچي ٿي سگهيا. هن منزل تي مناسب مقدار ۽ بناوت وارا پهن چونڊيا ته برابر ويندا هئا، پر ماڻهن اڃا انهن پهنن کي وڌيڪ ڪارآمد بنائڻ لاءِ پنهنجي هٿ سان پاڻ گهڙي ٺاهي گهريل صورت ۾ آڻڻ شروع نه ڪيو هو. هن زماني کي ”پٿر جي زماني کان اڳي جو زمانو“ يا ”اوائلي پٿر جو زمانو“ سڏيو وڃي ٿو. اهو زمانو تقريباً ڏهه لک سال اڳ واري زماني کان وٺي تقريباً ٽي لک سال اڳي واري زماني تائين، جملي اٽڪل ستن لکن ورهين جو عرصو چالو رهيو!

انهيءَ شروعاتي پٿر واري زماني ۾ ئي، ڪنهن منزل تي، انسان ”باه“ تي قبضو ڪيو! شايد هن ڪو اهڙو هنڌ ڏٺو، جتي وچ ڪرڻ سبب، ڪٿي بهلي جي ڪنهن حصي ۾ اچي باهه ورتو هو! پوءِ باهه جي مدد سان، هو سياري ۾ پنهنجي جسر کي گرم ڪرڻ، جهنگلي جانورن کي پاڻ کان ڊيڄاري پاڻ کان پري رکڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو، ۽ هلندي هلندي باهه تي پنهنجو ڪاڌو رڌڻ بچائڻ به سگهي ويو! ٿوري وقت کان پوءِ باقاعدي پٿرن کي گسائڻ سان، يا ڪنهن ڌاتوءَ جي ٽڪر کي پٿر تي زور سان هڻڻ سان باهه پيدا ڪرڻ جي اٽڪل به حاصل ڪري ورتائين.

انهيءَ اوائلي پٿر واري زماني ۾ ئي انسان ڳالهائڻ سکيو. انهيءَ ۾ ڪو شڪ نه آهي ته ڳالهائڻ جو هنر هن ۾ هري هري پيدا ٿيندو رهيو. ڪيترا جانور، ڪنهن چٽاءَ ڏيڻ خاطر، مختلف قسم جا آواز ڪيندا آهن، ماڻهو به ائين ڪرڻ لڳو هوندو. پوءِ هن جڏهن ماڻهن جي ڪنهن ميڙ جي اوسي پاسي ۾، وڻ جي اوٽ ۾ يا ٻوڙي جي پاسي ۾، لڪل ڪو جانور ڏٺو هوندو، تڏهن هن کي آوازن مان اندازو لڳائڻو پيو هوندو ته اهو ڪو تيز ڏندن وارو چيتو ٿي سگهي ٿو، جو ماڻهن تي حملي ڪرڻ لاءِ لڪو آهي، يا ته ڪو هرڻ آهي، جنهن کي ماڻهو شڪار ڪرڻ جي پويان آهن. اهي خيال ظاهر ڪرڻ لاءِ، هن کي ڪيترن ئي قسمن جا آواز استعمال ڪرڻا پيا هوندا! انهن آوازن مان ئي لفظ پيدا ٿيا ۽ نيٺ ڳالهائڻ جي فن ترقي ڪئي!

پراڻو پٿر جو زمانو

اوائلي پٿر واري زماني کان پوءِ، ”پراڻو پٿر وارو زمانو“ آيو. انهيءَ زماني ۾، انسانن پٿرن مان اوزار ۽ هٿيار ٺاهيا. هڪڙي پٿر جي ٽڪر جي منهن کي ٻئي پٿر سان گهڙي گهڙي، ان کي ڪهاڙيءَ مثل هڪ ٽڪي ڦار واري هٿيار جي شڪل صورت ڏيندا هئا، جنهن کي پوءِ هٿ ۾ جهلي وهاڻو پوندو هون. انهن هٿيارن ۽ اوزارن لاءِ ڪاٺ جا ڳن ۽ هٿيا هزارين ورهيه پوءِ ايجاد ٿيا.

سوين هزارين سال اڳ، انهيءَ پراڻي پٿر جي زماني ۾، دنيا جي آب هوا ۾ هڪ قسم جي بنيادي ۽ اهم تبديلي پيدا ٿي. دنيا جي اترين حصن ۾ وڌيڪ تڌ پکڙجڻ لڳي. انهن حصن ۾ سياري جي موسم جيئن پوءِ تئين سخت ٿڌي ۽ ڊگهي ٿيندي ويئي، ۽ برف جون پربت جيڏيون زبردست چادرون اتر کان هيٺ رڙهڻ لڳيون ۽ نيٺ اتر يورپ ۽ اتر آمريڪا جي اترئين حصي کي ڍڪي ڇڏيائون. ماڻهو، انهن برفن کان بچڻ لاءِ، زمين جي ڪنهن گرم ٽڪر جي ڳولا ۾، ڏاکڻي حصي ڏانهن پڳا. شڪار ٿيڻ جهڙا جانور به برف کان بچڻ لاءِ ڏکڻ ڏانهن وڌڻ لڳا. ماڻهو، جيڪي انهن برف سان ڍڪيل حصن ۾ رهجي ويا، تن پاڻ کي تڌ ۽ پاري کان بچائڻ خاطر جانورن جون کلون اوڍڻ شروع ڪيون. ۽ انهيءَ طرح ڪپڙن ڍڪڻ جو اوائلي طريقو وجود ۾ آيو. اهڙيءَ طرح، دنيا جي آب هوا ۾ ڪل چار برفاني دور آيا، جن جي وچ وچ ۾ وري گرم آب هوا جا دور به ايندا ٿي رهيا.

اهي بندرا، جهڪي هلندڙ، مضبوط جسم جا ماڻهو، جي يورپ ۾ انهيءَ برفاني دور ۾ رهندا ٿي آيا، ”نيدر ٿال“ ماڻهو سڏبا آهن. اسان جا قديم ابا ڏاڏا اهي ماڻهو ڪونه آهن. انهيءَ ڪري، جو پراڻي پٿر واري دور ختم ٿيڻ کان اڳ ۾، اهي ماڻهو قريب قريب فنا ٿي ويا. شايد اهي ماڻهو، انسانن جي ٻئي هڪ طاقتور نسل هٿان شڪار ٿي، ختم ٿي ويا. اهي ٻئي نسل جا ماڻهو چوٿين برفاني دور ۾. اٽڪل ۳۰ هزار سال اڳ، اتر آفريڪا کان ڏکڻ يورپ ۾ آيا.

انهن نون ماڻهن کي ”ڪرومگنان“ ذات وارا انسان سڏيو ويندو آهي. انهن جي، نيدر ٿال ماڻهن جي پيٽ ۾، هائوڪن ماڻهن جي مھاندي سان

وڌيڪ هڪجهڙائي هئي. هو، قد جا ڊگها ۽ سڌا، هاڻوڪن ماڻهن جي قدبت جيترا هئا. هنن کي کاڌيون ۽ گهڻي قدر سٺيون سڌيون پيشانيون هيون. هاڻوڪن منگول نسل وارن ماڻهن وانگر هنن جي ڳلن جا هڏا مٿي نڪتل هئا. هنن جون کوپريون هاڻوڪي ماڻهوءَ جي کوپريءَ کان به وڏيون هيون. انهيءَ مان ظاهر آهي ته نيندر ٿال ماڻهن جي پيٽ ۾، هنن جو دماغ وڌيڪ سڌريل حالت ۾ هو.

ڪرومئنگٽن ۽ ان کان پوءِ اچڻ وارا ماڻهو گهڻو ڪري ”هومو سيپيئنس“ سڏبا آهن. هيءَ لاطيني ٻوليءَ جو لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي ”سمجھ رکندڙ“ يا ”سياڻپ وارو“ ماڻهو. جلد ئي اهي ”سمجھ رکندڙ ماڻهو“ سڃيءَ دنيا ۾ پکڙجي ويا. ۽ اڄ، گهڻو ڪري انسانن جا سمورا نسل ۽ ذاتيون انهيءَ انساني قسم سان تعلق رکن ٿيون. ممڪن آهي ته آسٽريليا جي ماڻهن جي هڪ جهنگلي ذات انهن منجهان هجي! سائنسدانن جو اهو خيال آهي ته آسٽريليا جا اهي ماڻهو شايد نيندر ٿال ماڻهن جي ڪنهن رهجي ويل ڪٿڙ جو اولاد آهن.

”ڪرومئنگٽن“ ماڻهو يورپ ۾ آخري برفاني دور جي زماني ۾ آيا، ۽ ظاهر آهي ته ان وقت کين نيندر ٿال ماڻهن وانگر غارن ۽ چُرڻ ۾ پنهنجا گهر ٺاهي رهڻو پيو هوندو. شايد انهن غارن کي بچائڻ ۽ هٿ ڪرڻ جي ئي ڪشمڪش هجي، جنهن ۾ نيندرٿال ماڻهن جي شڪست ۽ خاتمو آيو هجي. ڪرومئنگٽن ماڻهن به پاڻ کي تڏ کان بچائڻ لاءِ باهه ۽ جانورن جون ڪلون ڪتب آنديون. پر پٿر جي اوزارن ۽ هٿيارن ٺاهڻ ۾، جيڪي سو، هو بهتر طريقا اختيار ڪرڻ لڳا. پٿر کي گهڙڻ جي بدران، هنن پٿر جي ڌار تي، خبرداريءَ سان دٻاءُ ڏيئي، غير ضروري تهه ڪڙڙي ٿي ورتا. انهيءَ طرح سان سندن اهي پٿر جا اوزار ۽ هٿيار وڌيڪ لسا، سڌا سنوان، تڪا ۽ ڪارگر بڻجي پيا. ڪرومئنگٽن ماڻهن هٿيارن جا ڪيترا نوان ۽ بهتر قسم پڻ ايجاد ڪيا، جهڙوڪ سوٽا، هڏن ۽ عاج جون سيون، ڪاٺ جي ڳن سان ڀالا ۽ نيزا وغيره. پٿر جي تراڪڙين ٽالھين ۾ جانورن جي چرهيءَ سان وٽيون ٻاري هنن ڏيا پڻ ٺاهيا.

ڪرومئنگٽن ماڻهو دنيا جا پهريان فنڪار هئا. هنن جي غارن جون پٽيون

انهن جانورن جي سهڻين ۽ شاندار تصويرن سان چٽيون پيون هونديون هيون، جن کي هو پنهنجي روزاني پيٽ قوت لاءِ شڪار ڪندا هئا. انهن ۾ خطرناڪ جهنگلي مينهن، جهنگلي گهوڙن، پرڻ جيڏن هاڻين ۽ ٻانهن جيڏي ۽ بشم سان ڍڪيل نهايت وڏن سانبرن جون تصويرون هيون. اهي تصويرون رڳو ڀتين جي آرائش ۽ زيبائش لاءِ نه هيون. انهيءَ ڳالهه جي ثابتي موجود آهي ته هو اهي تصويرون انهيءَ ڪري ڪيندا هئا، جو سندن اهو عقيدو هوندو هو ته انهن تصويرن جي اثر کان، اهي جانور جتي هوندا، اتان هلي سندن شڪار گاهن ۾ اچي جمع ٿيندا ۽ پڻ گهڻو وڌندا ويجهندا، ۽ اهڙيءَ ريت هو انهن جانورن کي آسانيءَ سان شڪار ڪري سگهندا.

اهو به ظاهر آهي ته ڪرومٽنگان ماڻهو ئي هئا، جن اول اول ”مذهب“ کي وجود ۾ آندو. جڏهن هنن ۾ ڪو ماڻهو مرندي هو، ته ان جو مائمي جلوس ڪيندا هئا، ۽ ان کي ڍڪيل ٺهيل، سندس اوزارن ۽ هٿيارن سميت، زمين ۾ پوري ڇڏيندا هئا. ائين ئي پانٿجي ته شڪار کي وڌائڻ لاءِ ۽ پڻ پنهنجي زندگيءَ جي ٻين حالتن کي سڌارڻ لاءِ، منجهن ڪي ٻيون سڌيون ساديون مذهبي رسمن به رائج هيون.

نئون پٿر جو زمانو

جهڙيءَ طرح ڪرومٽنگان ماڻهن اچي نيندرٿال ماڻهن کي فنا ڪري ڇڏيو، تيئن اٽڪل ۱۲۰۰۰ ورهيه اڳ ماڻهن جي هڪ ٻئي گروهه، اتر آفريڪا ۽ ڏکڻ يورپ ۾ اچي، ڪرومٽنگان ذات کي ختم ڪري ڇڏيو. اهي نوان آيل ماڻهو ئي اسان جا ابا ڏاڏا هئا، موجوده انسان ماڻهن جي انهيءَ ذات منجهان ئي آهي.

”نئون پٿر وارو زمانو“ انهن نون انسانن جي اچڻ سان شروع ٿيو. هنن پٿر مان اوزارن ۽ هٿيارن بنائڻ لاءِ بهتر طريقا اختيار ڪرڻ شروع ڪيا. هو پٿر کي ڪٽڻ يا تريچڻ بدران، ان کي گهي گهي، ان مان مختلف شڪلين جا لسا ۽ سڌا اوزار بنائڻ لڳا. نئين پٿر واري دور جي ماڻهن جا ٺاهيل پٿر جا اوزار ڏيکارين ٿا ته انهن اوزارن کي تمام سٺيءَ ڪاريگريءَ سان ٺاهيو ٿي ويو. ڪاٺ، عاج ۽ سڱن مان به شيون ٺهڻ لڳيون. انهيءَ نئين پٿر جي دور ۾ ئي، ماڻهو، تير ۽ ڪمان جي ذريعي، پري کان ڌڪ هڻڻ جو هنر سکيو.

نئون پٽر جو دور پٽر جي تنهي دورن کان ننڍو دور هو، پر انهيءَ دور ۾ ئي انسانن پنهنجي زندگيءَ جي طريقن ۾ گهڻي ۾ گهڻو سڌارو آندو. لڪر جي ٿانون ٺاهڻ جو هنر ايجاد ڪيو ويو. جنهن جي مدد سان کاڌي جي شين ۽ پاڻيءَ کي سهولت سان جمع ڪري رکڻ، ۽ کاڌي جي رڌڻ پچائڻ جا بهتر طريقا اختيار ڪرڻ ممڪن ٿي پيا. جهنگلي بگهڙن جهڙا ڪتا، جيڪي گهڻو ڪري ماڻهن جي رهائش جي آسپاس پيا ڦرندا هئا ۽ کاڌي جي اوڀر سوير پيا کائيندا هئا، تن کي به انسان پالي تاتي پنهنجو مددگار بنائي وڌو. انسان ٻچ ٻوڪي فصل پيدا ڪرڻ به هن دور ۾ سکيو. ماڻهن جڏهن جانورن جي وارن ۽ وڻن ۽ ٻوٽن جي تندن کي وڌي نوڙيون ٺاهڻ سکيون، تڏهن انهن مان وري هنن کي ست ڪٽڻ ۽ ٽپڙين اڻڻ جو هنر به اچي ويو. اڳي جو ماڻهو جانورن جون کليون ڪپڙن طور ڏکيندا هئا، تن جي بدلي هاڻي آهستي آهستي اهي سڄا پڇا اڇيل ڪپڙا استعمال ٿيڻ لڳا.

جهنگلي جانورن کي پالي گهريلو بنائڻ ۽ جهنگلي ٻوٽن کي پنهنجي مرضيءَ موجب ٻوڪڻ ۽ لٽڻ - انهن ٻن هنرن انسان جي روزمره جي زندگيءَ ۾ ڪهڙيون ڪهڙيون انقلابي تبديليون آنديون، تن جو رڳو پورو اندازو به شايد مشڪل سان اسين ڪري ٿا سگهون! پنهنجن هنن ٻن عظيم ڪاميابين سبب، هاڻي، انسان کي پنهنجي ۽ پنهنجي ڪٽنب جي گذران لاءِ هڪ هنڌان ٻئي هنڌ ڀٽڪڻو ڪونه ٿي پيو. هاڻي کاڌي لاءِ هو پنهنجا فصل ٻوڪي ٿي سگهيو، ۽ پنهنجا جانور پالي ٿي سگهيو، ۽ انهيءَ سهولت هن کي هڪ هنڌ نڪاءُ ڪري رهڻ جو موقعو ڏنو. اهو انسان لاءِ پهريون موقعو هو، جڏهن هن پنهنجي اجهي کي بهتر بنائڻ ۾ دلچسپي ورتي، جيئن اهي اڃا ڪو وقت جڙاءُ ڪري سگهن. عمارتسازيءَ جو هنر تڏهن پيدا ٿيو، جڏهن نئين پٽر واري زماني جي ڪن ماڻهن - جيڪي هاڻوڪي سٽززلنڊ ملڪ جي ايراضيءَ ۾ رهندڙ هئا - هڪڙي نئين قسم جو گهر ٺاهيو - جنهن کي اسين هاڻي شايد مڌ سڏينداسون، ڇا ڪيائون، جو ڪپر کان ٿورو اندر ۽ ڍنڍ مٿان پاڻيءَ ۾ لڪڙا کوڙي، انهن تي ڪڍي اڏاوت بيهاريائون، جنهن ۾ نهايت ڪاريگريءَ سان اڏيل ڪاٺ جا چونڪ هئا، هوا ۽ روشنيءَ جي گذر لاءِ دريون هيون، باهه جي دونهن جي نيڪال لاءِ ڇت ۾ سوراخ هئا، ۽ اڳيان دروازي لاءِ ٻه آيا

لڪڙا، چائنٽ ۽ سرائيءَ وارين ٻن ڪالين جي آڌار تي مضبوط رکيل هوندا هئا. ان وقت تائين اهي گهر پنهنجي قسم جا زياده ۽ زياده سهولت ۽ سلامتيءَ وارا اڃا هئا!

قديم زماني ۾، جڏهن ماڻهن جو گذارو شڪار تي هوندو هو، تڏهن پنهنجي سلامتيءَ لاءِ ۽ وڏن جانورن کي شڪار ڪرڻ ۾ سهولت خاطر، ماڻهو ڪٽنب جا ڪٽنب گڏجي ۽ ٽولين جون ٽوليون ٿي سفر ڪندا هئا. اهڙين ٽولين مان هر هڪ ٽوليءَ کي ”قبيلو“ سڏيو ويندو هو. هر ڪنهن قبيلي جو هڪ سردار هوندو هو، جو قبيلي کي ضابطي ۽ انتظام ۾ رکڻ ۽ سندس قبائلي ڪار گذارين جي ڪاميابيءَ لاءِ ذميدار هوندو هو. پر پوءِ، مٿي بيان ڪيل تبديلين سبب، جڏهن ماڻهو مستقل طرح هڪ هنڌ رهڻ لڳا ۽ منجهن نيون نيون جماعتون ۽ راڄ پيدا ٿيڻ لڳا، تڏهن هنن کي ڪنهن بهتر تنظيم جي ضرورت پيش آئي. ان ضرورت ماتحت اوائلي مختصر قسم جون حڪومتون وجود ۾ آيون، جن جا اڳواڻ (جن جي جاءِ، گهڻو گهڻو پوءِ اچي، بادشاهن والاري)، انهن جماعتن ۽ راڄن جا سردار هئا، ۽ انهن سان ڪم ڪار ۾ مدد ڪرڻ لاءِ، وري ”سيائن“ ماڻهن جون صلاحڪار جماعتون هيون. قبائلي رسمون ۽ پابنديون (جيڪي اسان جي موجوده قانونن جون پهريون صورتون هيون) عمل ۾ آنديون ويون، جيئن ماڻهو اڻوڻندڙ ۽ نقصانڪار ڳالهين کان پرهيز ڪن ۽ زندگيءَ جي انهن طريقن جي همت افزائي ٿئي، جي سڀني لاءِ چڱا هجن. ”مذهب“ جي تنظيم ۽ ان جي تفصيل ۾ زياده واڌارو ٿيو. قبائلي پروهت ۽ ويڄ مذهب جون ريتيون رسمون ۽ ڪرياکرم ادا ڪرڻ لاءِ وڏي اڳتي ميدان ۾ آيا. مذهب جون ريتيون رسمون ۽ ڪرياکرم ان زماني ۾ واقعي نهايت پيچيده ۽ رعب تاب وارا هوندا! مثال طور، قديم انگلنڊ جي عظيم مندر ”اسٽون هنج“ جي وسيع کليل ميدان ۾ جيڪي بيشمار پرڻت جيڏا وڏا ۽ ڳرا پٿر چوڌاري گهيري ۾ رکيل هوندا هئا، جن جا نشان اڄ تائين به اُتي سر زمين تي موجود آهن، تن مان پتو پوي ٿو ته انهيءَ نئين پٿر واري زماني ۾ مذهب جي ڪيڏي نه اندازي کان ٻاهر اهميت هئي!

اسان پٿر جي مختلف زمانن بابت اهڙي نموني ۾ بيان ڪيو آهي، ڇڻ ته ڪنهن ناٽڪ جي منظرن وانگر هڪ دور، هڪ خاص وقت ۽ مقام تي پورو

ٿيو ٿي، ته وري ٻيو دور نئين رنگ ڍنگ سان هڪدم اتان شروع ٿي ويو. دراصل، انساني ارتقا جي انهن دورن ۾، زمان ۽ مڪان جي لحاظ کان، ايتري باقاعدي موجود ڪانه هئي. جيڪڏهن هڪڙن انسانن هڪ هنڌ پنهنجن اوزارن لاءِ نوان طريقا پئي اختيار ڪيا، ته سندن پاڙيسري وري پئي هنڌ قدامت پرستيءَ جي ڪري پيڙهين تائين انهن پراڻن طريقن کي چڻيا رهيا، جن تي هو اصل هريل هئا ۽ جن جو وڻن شروع کان رواج پئجي ويو هو. رواج ۽ رسمون به هڪ هنڌان پئي هنڌ نهايت آهستي آهستي ٿي پکڙيون. ائين چيو وڃي ٿو ته نئين پٿر وارو دور، ڏاتن جي اوزارن ۽ هٿيارن جي ايجاد ٿيڻ تي پورو ٿيو. اهو ڪڏهن ٿيو؟ ايشيا جي ڏکڻ اولهه وارن ڪن ڀاڱن ۽ آفريڪا جي اتر اوڀر وارن ٽڪرن ۾، تامي جا اوزار ۽ هٿيار ۵۰۰۰ ورهيه قبل مسيح واري زماني ۾ به ڪتب آندا ويندا هئا. پر عام طرح انسانن جي زندگيءَ ۾ پٿر جي بدران تامي جو استعمال انهيءَ کان سوين سال پوءِ رواج ۾ آيو! انهيءَ وچ ۾ يورپ جا ماڻهو، ان وقت تائين پٿر جا اوزار ۽ هٿيار ڪتب آڻيندا رهيا، جيسين اٽڪل ۲۰۰۰ ورهيه کن پوءِ تامي جي دور جي سڀيتا وڻن پهتي. انهيءَ کان به ۳۵۰۰ ورهيه پوءِ، يورپ جا ماڻهو سمنڊ پار ڪري، ان زمين تي پهتا، جنهن کي آمريڪا سڏيو ٿو وڃي. جڏهن هو اتي پهتا، تڏهن ڏٺائون ته آمريڪا جا ماڻهو ”گاڙها هندستاني“ اڃا تائين پٿر واري دور ۾ ئي هئا، ۽ پٿر جا هٿيار پئي ڪم آندائون. حقيقت ۾ انهن ”هندستانين“ مان ڪي ته اڃا به قديم ”پراڻي پٿر جي دور“ مان لنگهي رهيا هئا، جو هنن کي اڃا پٿرن کي ڪسائي، لسو ڪري، هٿيارن لاءِ جو ڏانءُ ٿي ڪونه آيو هو، اڃا تائين اڳئين وانگر پٿر کي گهڙي يا ترچي پنهنجا اوزار پئي ٺاهيائون. اڄ به ڏکڻ آمريڪا ۽ آسٽريليا جي ڪن مخصوص لڪل هنڌن تي، ماڻهو پٿر جي انهن تنهي دورن مان هڪ يا ٻئي دور ۾ ئي آهن. اهي مثال ڪافي ڇڳيءَ طرح ڏيکارين ٿا ته تاريخ جا دور ايترا چٽائيءَ ۽ باقاعديءَ سان هڪٻئي پٺيان سلسليوار ڪونه ٿا اچن، جيترو عام طرح هروڀرو سمجهيو ويندو آهي!

(ڪراچي، جنوري ۱۹۵۶ء)

انساني غيربرابريءَ جي ابتدا (ترجمو)

انسانن جي وچ ۾ سموريون غير برابريون ۽ ننڍ- وڏايون ٻن قسمن جون ٿين ٿيون، هڪڙيون اهي، جن کي آءٌ فطرتي يا طبعي ٿو سڏيان، ڇاڪاڻ ته اهي خالص فطرت طرفان قائم ڪيل آهن؛ انهن جو مثال هيءُ آهي ته هڪڙا انسان ٻين انسانن کان عمر ۾، صحت ۽ تندرستيءَ ۾، جسماني توڙي ذهني قوتن ۽ صلاحيتن ۾، مختلف انداز ۽ درجا رکن ٿا؛ ٻيون اهي جن کي آءٌ سياسي يا سماجي غير برابريون ٿو سڏيان، ڇاڪاڻ ته اهي محض سماجي رسم رواج ۽ سياسي قاعدن ۽ قانونن تي ٻڌل آهن، ۽ انهن کي انسان پنهنجن هٿن سان پاڻ پيدا ڪن ٿا ۽ پنهنجي رضا خوشيءَ سان هڪٻئي جي مٿان نٿين ۽ مڙهين ٿا. اهي ٻئي قسم جون غيربرابريون هٿن ڳالهين ۾ ظاهر ٿيون ٿين جو هڪڙا انسان ٻين انسانن کان زياده فائدا ۽ سهولتون سماج ۾ مائيندا رهن ٿا- جهڙوڪ هو ٻين پاڻ جهڙن انسانن کان زياده شاهوڪار ۽ دولتمند، زياده عزت ۽ مرتبي وارا، زياده طاقتور، ۽ زياده اثر ۽ رسوخ رکڻ وارا بڻجي وڃن ٿا، ايتري قدر، جو هو انهن ٻين پاڻ جهڙن انسانن کي آخر پنهنجي فرمانبرداريءَ ۽ غلاميءَ ڪرڻ تي مجبور ڪري ٿا ڇڏين.

هن منهنجي مضمون جو مقصد ئي هيءُ آهي ته ڏسجي ۽ ڄاڻجي ته اهي انسانن جي هٿ جون ٺهيل ننڍ- وڏايون منجهن ڪڏهن پيدا ٿيون، سندن تاريخ حيات جي ڪهڙيءَ منزل تي هو پنهنجي فطرت طرفان مليل خودمختياريءَ ۽ آزاديءَ کي ڇڏي وڃي، مصنوعي ۽ خودساخته غلاميءَ جي زنجيرن ۾ گرفتار ٿيا- ايتري قدر جو اڄ منجهانئن اهي جي انفرادي توڙي اجتماعي طرح في الحقيقت زياده طاقتور ۽ سگهارا آهن، سي فقط ڪن ٿورڙن بيهار ۽ ڪمزور شخص جي ٻانهپ ۽ جي- حضوريءَ ۾ پيا ٿا پنهنجون انمول زندگيون برباد ڪن، ۽ پوءِ به ائين پيا ٿا سمجهن ۽ وسهن، ته ائين ڪرڻ سان کين امن امان، سلامتي ۽ آرام ميسر ٿو ٿئي! انسانن جي زندگيءَ جي هن آزاد ۽ دائمي وهندڙ درياءُ ۾ ڪڏهن ۽ ڪهڙن سببن ڪري هيءُ التو

۽ ايتو وهڪرو شروع ٿيو، جو اڄ هر ڪا چيز، هر ڪا ڳالهه ۽ زندگيءَ جي هر ڪا چرپر پنهنجي اصلي فطرت جي تقاضا کان منهن موڙي، ”ڪيڏانهن ٿيو ڪوهيار، ڪيڏانهن ٿي هٿ ڪڍي“ جي مثال وانگر، پنهنجي ئي پيدا ڪيل غلط راهرويءَ جي آڻي چڪر ۾ موڙيل ۽ سرگردان آهي! هيءُ آهي اها ڳالهه، جيڪا مون کي هن مضمون ۾ توري ٽڪي ۽ ڇنڊي ڇاڻي صاف ڪرڻي آهي.

انسان ۾ هڪ خاص وصف اهڙي موجود آهي، جيڪا کيس ٻين سڀني حيوانن کان هڪدم الڳ ڪري کيس پنهنجي مخصوص ۽ امتيازي مقام تي وڃي ٿي بيهاري؛ ۽ اها هيءُ آهي ته پاڻ کي سڌارڻ ۽ بهتر بنائڻ جي ڏاهپ ۽ صلاحيت منجهس موجود آهي، ۽ اها ئي هڪ سندس امتيازي ۽ اصلي خصوصيت آهي، جيڪا مختلف حالتن ۽ موقعن پٽاندر، سندس ٻين سمورين قوتن ۽ صلاحيتن کي جيارِي، اڀاري ۽ سڌاري ٿي. دنيا جي سمورين قومن جي عقل ۽ سمجهه جي ترقيءَ جو آخرين دارومدار هميشه هن ڳالهه تي پئي رهيو آهي ته قدرت طرفان کين جنهن طبيعى ماحول ۾ رهڻو پيو آهي، تنهن ۾ جيڪي ضرورتون ۽ گهرجون وقت بوقت کين پئي محسوس ٿيون آهن، انهن جي پوري ڪرڻ لاءِ هنن انهيءَ ”خود يادريءَ“ جي جذبي کان ڪم وٺي هر ممڪن طريقي سان هميشه پئي هٿ پير هڻيا آهن، ۽ ائين ڪرڻ سان وقت بوقت پنهنجي فھر کي تيز ۽ پنهنجي عقل کي زياده پختو ۽ گهرو پئي بنايو آهي، جيترو وڌيڪ انهيءَ ڳالهه تي سوچجي ٿو، اوترو ئي زياده هيءَ حقيقت اسان جي سامهون ظاهر ٿي ٿئي ته انسانن جي هيءَ موجوده سموري ترقي، سندن جيئن پوءِ ٿيڻ وڌندڙ گهرجن ۽ ضرورتن جي پس منظر ۾، سواءِ باهمي تعاون ۽ هڪٻئي سان ذهني ڏي-وٺ جي بنهه ناممڪن هئي؛ ڇاڪاڻ ته انسان جون اهي سموريون طاقتون جيڪي محض سندس جسم تائين محدود آهن- مثلاً سندس ڊوڙڻ جي طاقت، سندس ڏسڻ، ٻڌڻ، ڇهڻ، سنگهڻ ۽ چڪڻ جي قوت، يا سندس اهڙيون ٻيون خالص حيواني قوتون- ايتريون ته حقير ۽ ڪمزور آهن، جو جيڪڏهن هو رڳو انهن جي ئي آڌار تي زندگي گذارڻ تي راضي رهيو ويٺو هجي ها، ته هو نه فقط ترقيءَ جي موجوده منزل تي رسي ڪين سگهي ها، پر شايد هن کان گهڻو اڳي سندس نالو نشان ئي هن صفحي هستيءَ تان متجي ۽ ميسارجي وڃي ها. انسان جي اها خوش

نسبي چئجي، جو کيس وقت بوقت زنده رهڻ لاءِ اهي ضرورتون پئي پيش آيون آهن، جن کي پورو ڪرڻ سندس خالص حيواني قوتن جي وس کان ٻاهر هو، ۽ انهيءَ ئي سبب ڪري کيس پنهنجي انهن بنيادي حيواني قوتن کي، وقت بوقت، مختلف طريقن سان ۽ مختلف رنگ ڍنگ ۾ پئي وڌائڻو ۽ زور وٺائڻو پيو آهي.

پاڻ کي سڌارڻ ۽ بهتر بنائڻ جي صلاحيت سان گڏ انسان ۾ هڪ ٻي به وصف موجود آهي، جنهن کي آءٌ ”فطرتي نيڪي“ ٿو سڏيان. ڪيترا شخص اهڙا به آهن، جي انسان جي هن فطرتي نيڪيءَ کان بنهه نااميد آهن، ۽ ائين مڃين ٿا ته انسان جي فطرت اصل کان وٺي ناپاڪ ۽ گناهه ڏانهن مائل آهي. اهڙن شخصن سان آءٌ ڪنهن بحث ۾ وڃڻ نٿو گهران، پر آءٌ سمجهان ٿو ته اهي به ڪم از ڪم هن ڳالهه کان انڪار ڪين ڪندا ته انسان ۾ انس، همنوائيت يا ”همدرديءَ“ جو جذبو فطرتي طور هميشه موجود آهي. هيءُ اهو جذبو آهي، جو ڪمزور ۽ بيوس جيو لاءِ، ۽ خاص طرح انهن جيون لاءِ جيڪي اسان انسانن وانگر عجيب غريب خوفن ۽ خطرن واري زندگي گذارڻ تي مجبور آهن، هڪ نهايت مناسب ۽ ڪارائتو جذبو آهي؛ ۽ ساڳئي وقت هيءُ هڪ اهڙو عام ۽ فطرتي جذبو آهي، جو ان جي پيدا ٿيڻ ۽ ظاهر ٿيڻ لاءِ ڪنهن به فڪر يا ارادي جي ڪا ضرورت ئي ڪانه ٿي پيش اچي. ايتري قدر جو ڪڏهن ڪڏهن جهنگ جا وحشي حيوان به فطرتي طور ان جو مظاهرو اسان جي اکين اڳيان ڪري گذرندا آهن.

انسان پنهنجي مٿان هاڻي ڪئي ڪيتريون به تهذيب ۽ تمدن ۽ اخلاق جون پائبنديون عائد ڪيون آهن، تنهن هوندي به جيڪڏهن فطرت کيس انهيءَ همدرديءَ جي جذبي سان بنيادي طرح نه نوازي ها. انهيءَ لاءِ ته هو پنهنجي عقل ۽ فھر کي انهيءَ جذبي جي ضابطي ۽ رهبريءَ هيٺ جيئن پوءِ تيئن زياده سڌاريندو ۽ سنواريندو رهي. ته هوند انسان اڄ به هڪ وحشي درندي کان ڪنهن به حالت ۾ بهتر ۽ برتر ڪين هجي ها. هيءُ به هڪ ناقابل انڪار حقيقت آهي ته انسان ۾ اڄ جيڪي به سماجي يا معاشرتي چڱايون موجود آهن، سي سڀئي انهيءَ هڪڙي جذبي مان ئي ٿي نڪتيون آهن. سخاوت، رحم ۽ قياس، انسانيت لاءِ سوز ۽ درد. هي سڀئي محض همدرديءَ يا پاڻ جهڙن

بين انسانن سان ”هنوائيت“ جي جذبي جون مختلف صورتون آهن، جيڪي هڪ ڪمزور ۽ محتاج انسان لاءِ، هڪ پاپي ۽ ڳڻهڪار شخص لاءِ، يا عام بني نوع انسان جي دڪ درد واريءَ حالت ۾ پنهنجو عملي روپ انهيءَ روءِ ڏيکارين ٿيون. عشق ۽ محبت، دوستي ۽ عزازت ڇا آهن - سواءِ هن جي ته هڪ انسان پنهنجي فطرتي همدرديءَ جو جذبو محض هڪ خاص چيز تائين محدود رکي ٿو، ۽ اهڙيءَ ريت چاهي ٿو ته اها سندس محبوب چيز ڪڏهن به ڪو ڏک ۽ تڪليف نه ڏسي، ۽ هميشه خوش ۽ سڪي گذاري!

جيتري قدر هڪ انسان ڪنهن ٻئي ڏکي جيو سان پاڻ کي هر آهنگ ۽ يڪرنگ پائيندو ۽ واصل ڄاڻندو، اوتري ئي قدر سندس فطرتي همدرديءَ جي جذبي ۾ زياده گهراڻي، پائداري ۽ پاڪيزگي پيدا ٿيندي. هيءُ به ظاهر آهي ته اوائلِي زماني ۾ جڏهن انسان خالص فطرتي ماحول ۾ پنهنجي زندگي گذارڻ تي مجبور هو، تڏهن سندس پاڻ جهڙن ٻين انسانن سان اها هر آهنگي ۽ يڪرنگي زياده پوري ۽ مڪمل صورت ۾ موجود هوندي، ڇاڪاڻ ته خالص فطرت جي تقاضا مطابق انسانن جون گهرجون، خواهشون، جذبات، طرز زندگي ۽ روزمره جو عام ڪاروبار وغيره سڀ جا سڀ زياده برابر ۽ هڪجهڙا ئي ٿيڻ گهرجن، ۽ اهڙيءَ صورتحال ۾ هڪ انسان جي دل ۾ علحدگيءَ ۽ انفراديت جو احساس پيدا ٿئي، سو جيڪڏهن بنهه ناممڪن نه آهي، ته به گهڻو مشڪل آهي. هڪ طرف جيڪڏهن انسان جي خالص فطرت کي رکجي، ۽ ٻئي طرف سندس عقل ۽ ادارڪ کي بيهارجي - انهيءَ معنيٰ ۾ ته انسان جو عقل ئي آهي جو سندس فطرت جي لاڙن کي روڪڻ، موڙڻ يا ختم ڪرڻ جي ڪوشش ٿو ڪري - ته پوءِ انسان جي فطرت ۽ عقل جي انهيءَ نسبت مان معلوم ٿيندو ته اهو سندس عقل ئي آهي، جو کيس اول اول پنهنجي علحدگيءَ ۽ انفراديت جو احساس ٿو ڏئي، پوءِ جيترو زياده هو غور ۽ فڪر ڪندو رهي ٿو، اوتروئي سندس علحدگيءَ جو احساس زياده مضبوط ۽ پائدار ٿيندو رهي ٿو، ايتري قدر جو آخر هو پاڻ کي ٻين سڀني چيزن کان بلڪل الڳ ۽ پري سمجهي، پنهنجي ۽ انهن ٻين چيزن جي وچ ۾ اهڙي اهڙي قسم جا ويڇا، مخالفتون ۽ فرق قائم ڪري ٿو وجهي، جيڪي ختم ٿيڻ يا گهٽ ٿيڻ جو نالو به پوءِ ڪين ٿا وٺن، ۽ ٿوري ڪي گهڻي زماني گذرڻ کان

پوءِ اهي هٿ جا پيدا ڪيل غير فطري ويڃا ۽ تفاوت اهڙو ته پائدار روپ وٺي بيهي ٿا رهن، جو انهن کي اصلي ۽ عين فطرتي سمجهڻ جو عام مغالطو انسانن ۾ پيدا ٿي ٿو پوي.

حضرت عقل جي انهيءَ ”انسان دشمن“ ڪار فرمائيءَ تي جيڪڏهن ڪو هٿيار نظرداري ۽ روڪ رکي سگهي ٿو ته اهو آهي انسان جي فطرتي همدرديءَ جي جذبي جو هٿيار، جيڪو سندس خود-محويت جي شدت ۽ شر کي روڪي ۽ ٺاري سگهي ٿو، ۽ اهڙيءَ طرح باهمي تعاون جي طريقي ڪار کي ممڪن بڻائي، انسان ذات جي باقي حيات جو واحد ڪارڻ ٿو بڻجي. اهوئي همدرديءَ جو جذبو آهي، جو اسان کي مجبور ڪري ٿو وجهي ته پاڻ جهڙن ٻين انسانن کي ڪنهن تڪليف ۽ آفت ۾ مبتلا ڏسندي اسين هڪدم، سواءِ ڪنهن گهڻي سوچ ويچار جي، ڊوڙي وڃ ۾ ٽپي پئون، ۽ پنهنجي جان جوڪي ۾ وجهي به انهن جي خبرگيريءَ واهر ڪريون؛ اهوئي جذبو آهي، جو سماجي قاعدن ۽ قانونن، رسم رواج، ۽ تهذيب ۽ اخلاق جي عدم موجودگيءَ ۾ به غير مهذب ۽ غير متمدن، وحشي ۽ نيم وحشي انسانن کي هڪٻئي سان خوش اسلوبيءَ، دوستيءَ ۽ محبت سان زندگي گذارڻ تي آماده ٿو ڪري- ايتري قدر جو ان حالت ۾ ڪنهن کي به ان فطرتي جذبي جي عدول حڪمي ڪرڻ جي نه رڳو ڪڏهن ڪا همت ٿي ڪانه ٿي ٿئي، پر ان جو ٺلهو امڪان به ڪنهن جي خواب خيال ۾ ڪين ٿو اچي سگهي. انسانن جي وچ ۾ جيڪي فرق ۽ ويڃا، غير برابريون ندي - وڏايون اسان جي موجوده مهذب ۽ متمدن سماج ۾ موجود آهن، سي اهڙي فطرتي ماحول ۾، جنهن کي قديم اشتراڪي ماحول به سڏي سگهجي ٿو، ڪنهن کي محسوس به ڪين ٿينديون هيون.

جنهن شخص شروع شروع ۾ ڪنهن هڪڙي خاص زمين جي ٽڪري جي چوڌاري ليڪڙو پائي ۽ لوڙهو ڏيئي، وٺي اها دعوا ڪرڻ شروع ڪئي ته ”هيءَ زمين منهنجي آهي“، ۽ ساڳئي وقت وري اتفاق سان کيس ٻين اهڙن ساهه دماغ ماڻهن سان واسطو پيو، جن سواءِ ڪنهن چون چرا جي سندس اها دعوا کڻي قبول ڪئي، ۽ مٿس وسهي ويهي رهيا- ته پوءِ آءٌ سمجهان ٿو ته اهوئي پهريون شخص هو، جنهن پنهنجي انهيءَ هڪڙي عمل سان انسانن ۾ سماجي

طرز زندگيءَ جي ابتدا ڪئي، ۽ منجهن ٻين سمورين غير برابرين ۽ ننڍ-وڏاين جا پهريان بنياد قائم ڪيا. جيڪڏهن عين انهيءَ وقت ڪو ٻيو اهڙو ماڻهو نڪري پوي ها، جو انهيءَ شخص جي نشان ڪيل حدن کي ڏاهي ۽ سندس لوڙهي کي پتي پري اڇلائي، پنهنجن سائين کي آڻي آگاهه ڪري ها ته ”سائيو! هيءَ اول درجي جو لڳ آٿو، هن کان خبردار رهجو، جيڪڏهن انهيءَ لڳ جي ڳالهه تي هڪڙيءَ گهڙيءَ لاءِ به اعتبار ڪيو ته پوءِ هميشه لاءِ مُسجي ويندو، ياد رکو ته زمين جو ميوو اسان سڀني جو آهي، ۽ خود زمين اسان مان ڪنهن جي به ڪينهي.“ ته پوءِ ڀانيو ٿا ته بني نوع انسان ڪيترين نه خطرناڪ خونريزين، موتمار جنگين ۽ ڪيڏين نه پيانڪ مصيبتن ۽ آفتن کان هوند هميشه لاءِ محفوظ ۽ سلامت رهجي وڃي ها! پر انسان ذات جي پاڳي ۾ شايد اهڙي دائمي سلامتي مخصوص ٿيل ڪين هئي. شخصي ۽ ذاتي ملڪيت جو اهو خيال انسان جي ذهن ۾ ڪو اوچتو ئي اوچتو يا خودبخود پيدا ڪين ٿي پيو هوندو. تنهن کان ته گهڻو گهڻو اڳي، انسان ذات کي ڪافي ڄاڻ ۽ ڪافي تجربو حاصل ٿي چڪو هوندو، ۽ انسانن ويچارن ڪافي ڪشالا ۽ محنتون ڪيون هونديون ۽ سور پتيا هوندا، ۽ اهو ”علم“ ۽ تجربي جو ابتدائي ذخيره پنهنجي هڪ نسل کان ٻئي نسل تائين پهچايو هوندو، ۽ اهڙيءَ طرح درجي بدرجي ترقيءَ جي اوائلِي منزلن کي طي ڪندا ڪندا، آخر انهيءَ هنڌ تي پهتا هوندا، جتان پنهنجي خالص فطرتي طرز زندگيءَ کي خيرباد چئي، کين هن نئين نموني، شخصي ملڪيت جي ابتدا ڪرڻي پيئي هوندي، ۽ تنهن کان پوءِ ئي موجوده سماجي طرز زندگيءَ جي راه ۾ هنن اوائلِي پير پاتو هوندو.

حقيقت هيءَ آهي ته جڏهن هڪڙي شخص کي پاڻ جهڙي ٻئي هڪڙي شخص جي مدد ۽ دستگيريءَ جو واقعي احتياج محسوس ٿيو، ۽ ڀانيائين ته هو انهيءَ پاڻ جهڙي ٻئي شخص جي محنت جو ميوو پاڻ لاءِ استعمال ڪري ته ان ۾ سندس فائدو آهي، ۽ جڏهن هڪڙي شخص ڏٺو ته جيڪڏهن هو پنهنجي فوري گهرجن جيتريءَ خوراڪ کان وڌيڪ خوراڪ، ڪنهن به طريقي سان پاڻ لاءِ جمع ڪري رکندو ته ان ۾ آخر سندس ڀلائي ۽ سهولت آهي، بس انهيءَ ئي گهڙيءَ کان وٺي انسانن جي وچ ۾ برابري ختم ٿي ۽

غيربرابريون سرچڻ ۽ اسرڻ لڳيون، شخصي ملڪيت جو رواج پيدا ٿيڻ شروع ٿيو، ضرورت کان زياده پاڻ محنت ڪرڻ توڙي ٻين کان محنت ڪرائڻ جي عادت ماڻهن ۾ پيدا ٿي، ۽ جرجهنڪ، برٻاڻان انسانن جي پگهر جي پاڻيءَ سان آباد ۽ سرسبز ٿيڻ شروع ٿيا، جتي موتين وانگر جرڪندڙ اناج جي پوکڻ ۽ فصلن سان گڏوگڏ جلدي غلاميءَ ۽ بڪ جا ذلت آميز زهريلو رنگي گل به چوڌاري اسرندي ۽ نسنرندي، ڦٽندي ۽ قولارجندي نظر اچڻ لڳا.

انسانن جي زندگيءَ ۾ هيءَ اوائلي ۽ بنيادي انقلاب ٻن چيزن تي پيدا ڪيو - پهرين چيز هئي ذاتن جو استعمال ۽ ٻي چيز هئي زراعت جو هنر. انسانن جي سڀيتا ۽ تهذيب سون ۽ چانديءَ سان شروع ڪانه ٿي آهي؛ انسانن کي جيڪڏهن شروع کان وٺي ويندي هيل تائين ڪنهن مهذب بڻايو آهي ته اهي آهن هڪڙو لوهه ۽ ٻيو اناج؛ ۽ انسان ذات ۽ انسانيت کي، نه فقط تڏهن پر هاڻي به، جيڪڏهن ڪنهن تباھ ۽ برباد ڪيو آهي ته اهو به انهن ئي ٻن چيزن، لوهه زمين مان هٿ اچي، ۽ اناج به زمين مان ئي ٿو اچي؛ انسان پنهنجي محنت ۽ پورهنئي سان هي ٻئي چيزون زمين مان حاصل ٿو ڪري؛ هاڻي، زمين تي ڪن شخصن جي شخصي ملڪيت ۽ قبضو، ۽ اهڙيءَ طرح زمين جي پيدائش تي سندن بيجا يعني محنت ۽ پورهنئي کان سواءِ ئي ۽ پنهنجي شخصي ضرورت کان زياده دسترسي ۽ تصرف قائم ٿي وڃي، ته پوءِ اهائي واحد چيز آهي، جيڪا هڪڙن کي آقا ۽ ٻين کي غلام بڻائي، هڪڙن کي ڍو جي چار - اوگراين ۽ ٻين کي بڪ جي خالي اوباسين ڏيڻ تي مجبور ڪري، انسان ذات ۽ انسانيت جي تباھيءَ، ذلت ۽ برباديءَ جو ڪارڻ ٿي بڻجي.

جڏهن زمين آباد ٿيڻ لڳي، تڏهن لازمي طرح ان جي ورهاست ۽ قبضي جو به سوال اٿيو، اهڙيءَ طرح جڏهن شخصي ملڪيت جو حق هڪ دفعي تسليم ٿي چڪو، تڏهن ان سان گڏوگڏ باهمي حق ناحق، يعني ”عدل انصاف“، جا اوائلي قانون به لازمي طرح ٺهڻ ۽ عمل ۾ اچڻ شروع ٿي ويا.

اهڙيءَ صورتحال ۾، انسانن جي وچ ۾ برابري ۽ هڪجهڙائي فقط هڪ شرط سان قائم رهي ٿي سگهي، ته منجهانئن هر هڪ جون فطري صلاحيتون ۽ قوتون هڪجهڙيون ۽ هڪجيتريون هجن ها، ته جيئن (مثال طور) لوهه ۽ اناج

جي پيدائش ۽ انهن جي استعمال ۽ ڪاپي ۾ پنهنجي ۽ پنهنجي جڳهه تي پوري پوري نسبت ۽ توازن هميشه قائم رهندو اچي ها؛ پر ڇاڪاڻ ته هڪڙا انسان ٻين انسانن کان بنيادي طرح زياده سگهه ڏانهن، ۽ زياده سمجهدار ۽ ڏاها، ۽ زياده اٽڪلي ۽ حرفتي واقع ٿيا هئا، تنهنڪري سندن محنت جي پيدائش ۽ پيدائش جي استعمال ۾ اها هڪجهڙائيءَ جي نسبت ۽ توازن قائم رهي ڪين سگهيو. منجهانئن اهي جيڪي زياده طاقتور ۽ سگهه ڏانهن، تن زياده محنت ڪرڻ ۽ زياده پيدائش حاصل ڪرڻ شروع ڪري ڏني، ۽ جيڪي زياده سمجهدار ۽ ڏاها هئا تن ٿورڙيءَ محنت مان زياده ڦل پيدا ڪرڻ جا جتن ۽ اٽڪلون ۽ حرفتون گهڙڻ شروع ڪري ڏنيون، جو کين يا ته پنهنجو ڪو پورهيو ٿي ڪين ٿي ڪرڻو پيو ۽ جي ڪرڻو به ٿي پيو ته فقط نالي خاطر، پر تنهن هوندي به سندن نه فقط ضرورت واريون بلڪ ضرورت کان زياده شيون کين گويا گهر وئي پئي ٿي ميسر ٿيون؛ آبادگارن کي لوڻ جي زياده ضرورت ٿي محسوس ٿي، يا وري لوهارن کي اناج جي زياده گهرج ٿي پيش آئي؛ مطلب ته حالتن اهڙو وٺي ڦيرو کائڻ، جو هڪجيتريءَ محنت ڪرڻ کان پوءِ به، هڪڙن کي ضرورت کان گهڻو زياده پئي ٿي پڙ پيو، ته ٻين لاءِ رڳو ساڻهه ٽڳائڻ به هڪ مشڪل سوال بڻجي پيو. اهڙيءَ طرح، انسانن جي وچ ۾ فطرتي يا طبعي غيربرابريون جيڪي خالص فطرتي ماحول ۽ قديم اشتراڪي طرز زندگيءَ ۾ رواجي ۽ معمولي پئي ٿي لڳيون، ۽ جن جي موجود هوندي به ڪنهن کي ٻين جي مٿان فرمانروائيءَ جو پروانو يا ٻين جي آڏو پانهپ ڪرڻ جي ضرورت ٿي ڪين ٿي محسوس ٿي. سي جڏهن سماجي يا ”مذهب“ طرز زندگيءَ ۾ پنهنجا روپ ظاهر ڪرڻ لڳيون، تڏهن انهن معصوم فطرتي غير برابرين انسانن جي وچ ۾ اهڙيون ته مصنوعي ۽ آڱريون ٻيون غير برابريون ۽ ندي-وڏايون قائم ڪري وڌيون، جن ۾ نه ڪنهن قسم جي ڪا معقوليت ۽ نه وري ڪا معصوميت ٿي موجود هئي.

انسان جيڪي هن کان اڳي آزاد ۽ خود-مختيار زندگي بسر ڪندا ايندا هئا، سي هاڻي پنهنجي بيشمار ۽ مختلف گهرجن ۽ نت نين ضرورتن جي انوسار، قدرت جي سڀني قوتن ۽ پيدا ڪيل وسيلن جي زياده غلاميءَ ۽ محتاجيءَ سا گڏوگڏ خاص طرح هڪٻئي جا گويا زرخريد غلام ۽ محتاج

بڻجي پيا، منجهانئن هر هڪ، ڪنهن نه ڪنهن حد تائين، پاڻ جهڙن ٻين
 انسانن جو باندي ۽ ٻانهو بڻجي ويو، غلام آقا جو محتاج، ته آقا وري غلام
 جو گهرجائو ٿي پيو، جيڪڏهن ڪو شاهوڪار هو، ته کيس ٻين جي محنت
 ۽ خدمتگذاريءَ جي ضرورت هئي، جيڪڏهن ڪو غريب هو، ته کيس ٻين
 جي دست کيريءَ ۽ مدد جو احتياج هو، وچولي درجي واريءَ حالت ۾ به هو
 هڪٻئي جي ٽيڪ ۽ سهاري کان سواءِ هڪ ٻي ڪيڏانهن چري ڪين ٿي
 سگهيا. مخدوميت ۽ غلاميءَ کان سواءِ، ٽين حالت - خودمختياريءَ ۽ آزاديءَ
 واري - ڪنهن وٽ به ۽ ڪٿي به باقي موجود ڪين رهي.

اهڙيءَ حالت ۾، ظاهر آهي ته هر هڪ شخص چوويهه ٽي ڪلاڪ رڳو
 انهيءَ ڪوشش ۾ جنبي ويو هوندو ته ڪنهن طرح هو ٻين سڀني انسانن کي
 آماده ڪري ته اهي پنهنجي سموري توجه جو مرڪز کيس ٿي سمجهن، ۽
 ڪم از ڪم ظاهريءَ طرح، هو سڀ ائين سمجهن ۽ وسهي ويهي رهن ته هو
 مڙهي جيڪڏهن پنهنجا پنهنجا مفاد وساري يا هڪ پاسي رکي فقط سندس
 خدمتگذاري ڪندا رهندا ته ان ۾ سندن پنهنجو ئي فائدو آهي - گویا هر هڪ
 انسان جي زندگيءَ جو اهوئي مقصد بڻجي پيو هوندو ته ڪنهن طرح ٻين
 سڀني انسانن کي پنهنجو اهڙو ته غلام ۽ خادم بڻائي ڇڏيان، جو هو پنهنجي
 انهيءَ غلامي کي ئي پنهنجي سموري زندگي سمجهي ويهي رهن. انهيءَ مقصد
 کي حاصل ڪرڻ لاءِ، انهيءَ شخص کي پنهنجيءَ روش ۾ هڪڙن سان عجيب
 غريب لڳيون ۽ دولاڻ، مڪر ۽ فريب ڪرڻا پيا هوندا، ته ٻين سان ضرور
 قسمن قسمن ظلم ۽ تعديون، زور آوريون ۽ سختيون ڪرڻيون پيون هونديون،
 ڇاڪاڻ ته جن انسانن کان کيس پنهنجي خدمت ۽ بندگي ڪرائڻ جي
 درڪار محسوس ٿي هوندي، تن کي انهيءَ ڪم لاءِ ضرور هن، حد کان
 زياده ۽ ناجائز طريقن سان، استعمال ڪرڻ شروع ڪيو هوندو، ۽ جيڪڏهن
 انهن کي رضا خوشيءَ سان پنهنجي اهڙيءَ هڪ طرفي ٻانهپ ڪرائڻ تي آماده
 نه ڪري سگهيو هوندو، ته پوءِ ضرور انهن کي ڪجهه لٽ سان ڪجهه ڇٽ
 سان ائين ڪرڻ تي مجبور ڪرڻ جي ضرورت کيس محسوس ٿي هوندي.
 اهڙيءَ ريت، ڏسڻ وائڻن انسانن ۾ انتهائي خودغرضيءَ ۽ خودپرستيءَ جي
 هڪ عام چٽاڀيٽي ۽ مقابلي بازي پيدا ٿي ويئي، ۽ مختلف مفادن جي ٽڪر ۽

تصادف سبب، هر ڪنهن جي دل ۾ اها ئي نيت ۽ خواهش پيدا ٿي ته هو ٻين کي نقصان وجهي يا ڪم از ڪم ٻين جي مفادن کي اورانگهي به پنهنجي من جون مرادون پوريون ڪندو رهي. اهي سڀئي ٻرايون ۽ بدعنوانيون فقط هڪ ئي چيز مان ٿئي نڪتيون ۽ اها هڪ چيز هئي ”شخصي ملڪيت“ جو وجود ۾ اچڻ، جنهن جي سماجي ۽ قانوني طور تسليم ٿي وڃڻ کان پوءِ، جيئن جيئن انسانن ۾ غيربرابريون ۽ ننڍ - وڏايون وڌنديون ۽ زور وٺنديون ٿي پئي ويون، تيئن تيئن انهن سان گڏ اهي بدعنوانيون ۽ ٻرايون به وڌنديون ۽ عام جام ٿينديون پئي ويون، جن جو ذڪر مٿي اچي چڪو آهي.

هيءَ ڳالهه ته بنهه ناممڪن آهي ته انسانن مان ڪوبه اهڙي بدانتظامي ۽ چڙواڳي واري صورتحال کان متاثر نه ٿيو هجي، ۽ ڪنهن جي به دل ۾ انهيءَ انتشار ۽ نفسا نفسيءَ واري حالت مان چوٽڪاري پائڻ جو ڪوخيال پيدا ڪين ٿيو هجي، ملڪيت وارن شخصن جي ذهن ۾، خاص طرح، اهو احساس جلد ئي پيدا اچي ٿيو هوندو ته انهيءَ باهمي ڇڪتاڻ ۽ ڦرمار واري زندگيءَ ۾ - جتي حالت اها هجي، جو جيڪو ڦهيو سو ڦهيو ۽ جيڪو ڦريو سو ڦريو، خصوصاً کين، ڪيترو نه نقصان ۽ خسارو پئي ٿي وقت بوقت سهڻو پيو، يا ان جو ڪيڏو نه ڊپ ۽ انديشو کين هروقت رکڻو ٿي ٿي پيو. پنهنجي ميڙيل ملڪيت کي جائز ثابت ڪرڻ لاءِ نه وٽن ڪو اهڙو موزون دليل ئي موجود هو، ۽ نه وري کين ڪا اهڙي طاقت ٿي هئي، جو انهيءَ پنهنجي ملڪيت جو بچاءُ ڪري سگهن. شخصي ملڪيت جو دستور انسانن لاءِ هڪ نئون دستور هو، ۽ هو انهيءَ کي خاموشيءَ سان قبول ڪري ويهي رهڻ لاءِ ايترو تيار ڪين هئا. ملڪيت وارا پنهنجن مفلس مخالفن کي هڪ هڪ ڪري ته آسانيءَ سان ختم ڪري ٿي سگهيا، پر انهن مفلس مخالفن جي گڏيل مخالفت کي منهن ڏيڻ جي ته نه وٽن ڪا طاقت ٿي هئي ۽ نه وري اهڙي ڪا همت ٿي پاڻ ۾ ساري ٿي سگهيا. غريب ”ڦورن ۽ ڌاڙيلن“ جي گڏيل ٽولن اڳيان منجهانئن هر هڪ اڪيليءَ طرح ڪجهه به ڪين ٿي ڪري سگهيو، ۽ نڪي وري باهمي حسد ۽ مقابلي بازيءَ سبب هو سڀئي ملڪيت وارا شخص، جواب طور، انهن متحد ۽ منظم گهرجائو ”ڌاڙيلن“ خلاف ڪو گڏيل محاذ ٺهي قائم ڪري ٿي سگهيا. آخرڪار، منجهانئن هڪڙي پيسي پونجيءَ واري

دورانديش شخص جي ذهن ۾ هڪڙي بلڪل انوکي ۽ اهم تجويز پيدا ٿي. جنهن جا پلا يا برا نتيجا اسان انسانن کي شايد دنيا جي آخرين گهڙيءَ تائين ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ پيا ڏسڻا ۽ سهڻا پوندا؛ اها عجيب غريب تجويز هيءَ هئي ته دشمنن کي دوست ۽ مخالفن کي پنهنجو موافق بڻايو وڃي، يعني اهي جيڪي سندن ملڪيت کي ناجائز سمجهي مٽس هميشه حريصانه نظرون وجهيو وينا ٿي رهيا، ۽ موقعي ملڻ تي کين ڦريو ماريو هليا ٿي ويا. تن کي پنهنجو ۽ پنهنجيءَ ملڪيت جو بنهه محافظ ۽ رکوال بڻايو وڃي؛ ”دشمنن“ کي بنهه اهڙو ”دوست“ ڪري ڇڏجي، جو سندن خيال ۽ ارادا، رسمون ۽ رواج، قاندا ۽ قانون سڀ جا سڀ محض شخصي دولت ۽ ملڪيت جي دستور جي ئي حفاظت ۾ ڪم ڪندا رهن، شينهن کي ٻلي بڻائي پنهنجي گهر جي چوڌياريءَ اندر ويهي ”مياڻو مياڻو“ ڪرڻ تي اهڙو ته مجبور ڪري ڇڏجي، جو هو پنهنجي ڪيل شڪار کي به، پنهنجي مالڪ جي ملڪيت سمجهي، ويٺو ويچارو بڻجي اکيون لپي ۽ گگون ڳاڙي ته ڪڏهن ٿو انهيءَ شڪار مان سندس مالڪ ڪو ٽڪر چئي سندس بکڻي وات ۾ اچائي وجهي..... ۽ پوءِ جڏهن اهڙو ڪو ٽڪر اچجي اچي سندس وات ۾ پوي، تڏهن ويهي پنهنجي مالڪ جي فياضيءَ ۽ رحمڊليءَ جا ڳڻ ڳائي ۽ قصيدا رچي

انهيءَ تجويز کي عملي صورت ڏيڻ جي خيال ڪا هن ”دور انديش“ شخص پنهنجن سڀني پاڙيسرين کي انهيءَ صورتحال کان نهايت هوشياريءَ سان وٺي آگاهه ڪرڻ شروع ڪيو، جنهن ۾ هڪڙي انسان کي لازمي طرح ٻئي انسان جو دشمن بڻجي زندگي گذارڻي ٿي پئي، جنهن ۾ هڪڙي جي دل ۾ ٻئي جو خوف ۽ ڏهڪاءُ هميشه موجود ٿي رهيو، جنهن ۾ ملڪيت وارن لاءِ ملڪيتون ويال جان هيون ته اڻ-هوند وارن لاءِ سندن احتياج پريشانيءَ ۽ ڳڻتيءَ جو باعث هو، جنهن ۾ نه شاهوڪارن کي ڪا سلامتي هئي ۽ نه وري، پنهنجيءَ ڀر ۾، غريبن لاءِ ڪو امن امان؛ ۽ اهڙيءَ طرح سڀني کي ٿورا ڪي گهڻا، مڃڻ نه مڃڻ جهڙا دليل دلائل ۽ اوياريون لهواريون ڳالهائون ٻڌائي، انهيءَ عقلمند شخص آخر اچي پنهنجي رٿيل تجويز کي قبول ڪرڻ لاءِ رضامند ڪيو، ڇي، اچو ته پاڻ ۾ سڀ گڏجي ”ظالمن“ جي ”ظلم“ کان

ضعيفن ۽ ڪمزورن جي حفاظت ڪريون، ”حرص هوس جي پوڄارين“ کي روڪيون ۽ ضابطي ۾ رکون، ۽ ”هرڪنهن وٽ جيڪي آهي ان جو بچاءُ ڪريون“، اچو ته ”عدل ۽ انصاف“ جا قاعدا ۽ قانون ٺاهيون ۽ عمل ۾ آڻيون، جن جي عزت ۽ فرمانبرداري ساڳئي نموني هرڪو، غريب توڙي شاهوڪار، ڪرڻ لاءِ ٻڌل هجي، ۽ جن جي مدد سان سڀني، غريبن توڙي شاهوڪارن، جي ”حقن“ جي حفاظت ٿئي، ۽ جن جي معرفت هرڪنهن کي پنهنجا پنهنجا ”فرض“ پورا بجا آڻڻا پون، اچو ته پنهنجون سموريون طاقتون هڪٻئي سان وڙهڻ ۽ جهيڙن جهيڙن ۾ ضايع ڪرڻ بدران- جن ۾ اسان جو پنهنجوئي نقصان آهي- اهڙيءَ طرح هڪ هنڌ جمع ڪري هڪڙي ئي عظيم الشان قوت وجود ۾ آڻيون، جيڪا اسان سڀني جي مٿان مناسب ۽ معقول قانونن وسيلي ”راج“ ڪري!

جيئن پروانا شمع مٿان ڊوڙي وڃي سر ڏيندا آهن، تيئن ويچارا وسوڙل انسان به هڙن هوشربا ۽ رنگين آوازن ۽ دلچسپ دليين کي ٻڌڻ سان ئي، ٽپي ڪڍي، وڃي، رضاخوشيءَ سان سياسي ۽ سماجي غلاميءَ جي زنجيرن ۾ گرفتار ٿيا؛ مختلف سماجي ۽ سياسي ادارن جا فائدا ۽ سهولتون ته هرڪوئي ڏسي سگهيو، پر تجربن نه هئڻ جي حالت ۾ ڪوئي، به انهن جي نقصانن ۽ ايڏانهن کي سمجهي ۽ پروڙي ڪين سگهيو، اهي جن کي ائين ڪرڻ سان ظاهر ظهور ۽ فوري نقصان پئجي رهيو هو، تن ته سڀني کان اڳي، چند شخصي ملڪيت جي حامين جي انهن هوشربا ترائن تي موهجي، وڃي پنهنجي سر اڏي، تي رکيا ۽ هميشه لاءِ آزاد ۽ خودمختيار شيرن مان ڦري غلام ۽ بزدل ”گربه مسڪين“ يا پيرن چٽو ۽ پڇ لٽڪائو ”سگ دروازه“ جو ذليل درجو قبول ڪري ويهي رهيا.

سماج ۽ سماجي قانونن، سياست ۽ سياسي ادارن جي ابتدا اجهو ائين ٿي- يا، گهڻي ڀر گهڻو، ٻئي به ڪنهن اهڙي ئي طريقي سان ٿي هوندي؛ غريبن کي غربت ۾ گرفتار ڪيو ويو ۽ شاهوڪارن کي شاهوڪاري مباح ڪئي ويئي؛ انسان جي فطرتي آزاديءَ ۽ خودمختياريءَ کي هميشه لاءِ دفنائي، غلامن کي بيڪسيءَ ۽ نمائائيءَ جي زنجيرن ۾ چوڪنيو ٻڌو ويو ۽ آقائن کي طاقت ۽ اقتدار جا چهڪ ڳڻي ڳڻي هٿن ۾ ڏنا ويا، انسانن ۾ شخصي ملڪيت سماجي

غيربرابريءَ کي هڪ اٽل قانون جي حيثيت ملي ويئي، دولاڻ ۽ چالاڪيءَ سان هٿ آيل طاقت ۽ دولت کي حق ۽ انصاف ڪري تسليم ڪيو ويو، ڇند هيجين ۽ ذاتي ملڪيت جي پوڄارين جي ڀلائيءَ خاطر بني پنهجي انس ۽ پن کي موتمار پورهئي، غلاميءَ ۽ سماجي عذاب جي دائمي دوزخ ۾ اڇلايو ويو.

هڪڙي ڪٿي ڪو اهڙي قسم جو هڪڙو راج يا سماج وجود ۾ آيو، ته ظاهر آهي ته ان کي ڏسي، يا پنهجي پنهجي منهن، ترٽي ٻيا اهڙا ڪيئي راج لازمي طرح چوڌاري ڪڙا ٿي ويا هوندا. ڇاڪاڻ ته راج جو مقابلو، جيئن هاڻي ٿيڻ لڳو، اڪيلي انسان جي وس کان بنهه ٻاهر هو، تنهنڪري هڪڙي راج کي پنهجي سامهون متحد ۽ منظم ٿيندي ڏسندي، سڀ انسان جتي ڪٿي پنهجا پنهجا راج قائم ڪري، پاڻ به هڪدم منظم ۽ متحد ٿي ويهي رهيا. ائين ٿيندي ٿيندي، هن قسم جا راج ايتري قدر ته دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ ڦهلجي ويا، جو اهڙي ڪابه پناهه جي جاءِ باقي نه رهي، جتي ڪو اڪيلو انسان هن چوڦير گهمندڙ ”راجوڻي ڏنڊي“ يا هن دائمي مٿان لٽڪندڙ ”سماجي تراڙ“ کان پنهجي مسڪين مٿي کي لڳائي، پنهجي منهن به گهڙيون ڪو سک سانته جو سامه ڪٿي سگهي. هن ريت ”راجوڻي پائبندي“ يا ”سماجي فرض“ جڏهن سماج جي هر ماڻهوءَ لاءِ اٽل قانون جي صورت وٺي بيهي رهيو، تڏهن ”فطرتي آزادي“ ۽ ”فطرتي قانون“ جو عمل فقط مختلف راجن يا سماجن جي باهمي تعلقات جي دائري اندر وڃي محدود ٿيو، جتي، ساڳئي وقت، وري ”قومن جي حق“ کي سامهون آڻيندي، ڪي اهڙيون پائبنديون ۽ دستور چپ چاپ قبوليا ويا، جن تي عمل ڪندي قومن هڪٻئي سان وڻج واپار ۽ تجارتي ڏي-وٺ جا ناتا قائم رکي ٿي سگهيون. اهي پائبنديون ۽ اهي دستور، راجن يا سماجن جي وچ ۾ ”انساني فطرتي انس ۽ همدرديءَ“ جا ماڀل هئا، جيڪا فطرتي انس ۽ همدردي، اڪيلن انسانن جي دلين ۾ ته هڪٻئي لاءِ اڃا به ڪنهن قدر موجود هئي، پر راجن يا قومن جي باهمي معاملات جي حالت ۾ ته سڀ جي دلين تان پنهجو اثر بنهه ختم ڪري چڪي هئي. سواءِ ڪن ڇند عالمي نگاهه رکندڙ درويش-صفت شخصن جي، جيڪي انسانن جي وچ ۾ اهي هٿرادو پيدا ڪيل ويڇا ڪڏهن به تسليم ڪين ڪندا آهن، ۽ ساري جڳ جي خالق اڪبر وانگر سڄي بني نوع انسان

کي هر وقت پنهنجي محبت جي دائري ۾ شامل سمجهندا آهن.

قومن جي وچ ۾ باهمي انس ۽ همدرديءَ جي موجود نه هجڻ سبب ئي دنيا ۾ ايترا خونخوار جهيڙا ۽ جنگيون، ايتريون وحشتناڪ تباه ڪاريون ۽ قتل عام ٿي گذريا ۽ اڃا تائين به ساڳيءَ طرح واقع ٿيندا ٿا رهن؛ انسان جي فطرت هن قيامت خيز هولناڪين کي ڏسندي ڪنڀيو وڃي، انسان جو عقل انهن کان بيمار ۽ باغي آهي. مگر واءِ افسوس، جو ويندي اڄ تائين به، بعض غلط عقيدن ۽ نظرين ماتحت، هڪڙا انسان ٻين انسانن جي قتل کي عزت ۽ تحسين جوڳو ڪم تصور ٿا ڪن؛ انهن غلط نظرين ۽ عقيدن جي اثر هيٺ ئي، دنيا جي اڪثر نامور شخص هڪٻئي جي خونريزيءَ کي پنهنجو ”قومي“ فرض پئي تصور ڪيو آهي. ايتري قدر جو هيل تائين انسانن هڪٻئي جا هزارن بلڪ لکن جي تعداد ۾ حيواني ڪوس پئي ڪيا آهن، پر منجهانئن ڪنهن ايتري ڄاڻ جي به ڪڏهن ضرورت محسوس ڪانه ڪئي آهي ته پاڻ جهڙن انسان پائرن کي هو آخر ڇو ائين ناحق پيا ٿا ڪنهن ۽ قتلام ڪن؛ بني نوع انسان، جو مختلف فرقن ۽ قومن ۾ ورهائجي ويو، ان جا سڀ کان پهريان نتيجا انهن هولناڪ صورتن ۾ ئي ظاهر ٿيا.

انساني سياست جو هيءَ هڪ بنيادي ۽ عام قبوليل اصول آهي ته ماڻهو پنهنجا حاڪم ۽ سردار انهيءَ لاءِ چونڊين ۽ مقرر ڪن ٿا ته هو سندن آزاديءَ جي حفاظت ۽ رکوالي ڪن، نه ان لاءِ ته سندن اهي سردار ۽ حاڪم الٽو ڪين پنهنجا ٻانهن-ٻڏا غلام بڻائي ويهي رهن. منهنجي خيال ۾ انسانن جي سياسي تنظيم، عوام ۽ سندن چونڊيل سردارن جي وچ ۾ هڪ قسم جو ”معاهدو“ آهي، جنهن موجب ٻيئي ڌريون انهن قاعدن ۽ قانونن سان پاڻ کي برابر ٻڌل رکن ٿيون، جن جي بنياد تي هنن اهو معاهدو طي ڪيو آهي- اهي قاعدا ۽ قانون گويا سندن اتحاد جي زنجيرن جون ڪڙيون آهن. سماجي ۽ سياسي تعلقات جي دائري ۾ ماڻهو پنهنجن ڌار ڌار رايين ۽ انفرادي مرضين کي هڪ مرڪز تي آڻي، ملائي، هڪ گڏيل راءِ يا جماعتي مرضيءَ جي صورت ڏين ٿا، جنهن جي بيان يا تعريف ۾ پوءِ هو جيڪي دستور، قانون يا اصول مرتب ڪن ٿا، تن جي پابندي منجهانئن سڀني تي هڪجيتري لازم آهي؛ جماعتي مرضيءَ جي انهن قانونن يا اصولن مان هڪڙو اهو آهي، جنهن مطابق

ماڻهو پنهنجي لاءِ حاڪم يا سردار مقرر ڪن ٿا۔ ته جيئن اُهي سردار باقي رهيل قانونن کي انصاف طور ۽ سڀني جي ڀلائيءَ لاءِ عمل ۾ آڻي سگهن۔ حاڪمن يا سردارن جي هيءَ طاقت ۽ اختياري فقط سماج جي ”جماعتي مرضيءَ“ يعني ملڪ جي آئين يا دستور جي حدن تائين ئي محدود ٿئي ٿي۔ ملڪ جي آئين يا دستور کي عدولن يا بدلائن لازمي طور هنن جي اختيار کان ٻاهر آهي۔

اهڙيءَ طرح تاريخ جي هن مختلف دورن مان گذرندي انساني غير برابري ڪيئن وڌندي ۽ زور وٺندي رهي آهي۔ جيڪڏهن ان ڳالهه ڏانهن اسين ڌيان ڏينداسين، ته معلوم ٿيندوسين ته جيئن ئي شخصي ملڪيت جي سرشتي جو بنياد پيو ۽ ان جي حفاظت لاءِ رواج ۽ دستور قائم ٿيا، تيئن ئي انسانن ۾ سماجي غيربرابريءَ جي شروعات ٿي، تنهن کان پوءِ سردارن ۽ حاڪمن جي مقرر ٿيڻ سان ان جو ٻيو دور شروع ٿيو، ۽ جڏهن اڳتي هلي حاڪمن جي حاڪميت ۽ سردارن جي سرداريءَ جو دارومدار عام راءِ ۽ جماعتي مرضيءَ جي بدران خالص سندن پنهنجي راءِ ۽ پنهنجيءَ مرضيءَ تي وڃي بيٺو، تڏهن انساني غيربرابري پنهنجي ٽئين ۽ آخري روپ ۾ دنيا جي سامهون آئي؛ ان جي شروعاتي دور ۾ هڪڙا هوند وارا ۽ ٻيا هٿين خالي، يعني هڪڙا شاهوڪار ۽ ٻيا غريب بڻيا؛ ان جي ٻئي دور ۾ هڪڙا ڏاڍا ۽ ٻيا هيٺا، يعني هڪڙا سردار ۽ ٻيا انهن جا راڄ۔ ماڻهو ٿيا، ۽ ان جي ٽئين ۽ آخري دور ۾ هڪڙا مالڪ ۽ ٻيا انهن جي ملڪيت، يعني هڪڙا آقا ۽ حاڪم، ٻيا انهن جا محڪوم ۽ غلام بڻجي ويا۔ ۽ انسانن جي وچ ۾ هيءَ سڀ کان آخري۔ سائينءَ ۽ ٻانهي وارو۔ تعلق، انساني غيربرابريءَ جو پڇڙي ۾ پڇڙو روپ ۽ ان جي بنهه انتهائي صورت آهي، جنهن ۾ ٻيون سڀ غيربرابريون ۽ ننڍ وڏيون ازخود اچي وڃن ٿيون، ۽ پنهنجي بنهه پڇڙي روپ ۾ موجود رهن ٿيون۔

سياسي تفاوت لازمي طرح سماجي تفاوت پيدا ڪن ٿا. هي تفاوت ڪهڙن ئي قسمن جا ٿيندا آهن؛ پر دولت، امارت، طاقت ۽ ذاتي لياقت انهن مان مکيه ۾ مکيه تفاوت آهن۔ جن جي روشنيءَ ۾ ئي انسان سماج ۾ هڪٻئي متعلق ڪا راءِ، ڪو اندازو قائم ڪندا آهن. اهوئي سبب آهي، جو انهن چند چيزن جي منصفانه انتظام يا عدم انتظام منجهان ئي ڪنهن ملڪ يا

حڪومت جي آئين يا دستور جي چڱي يا بري هئڻ جي ثابتي ملندي آهي. غيربرابريءَ جي هن چئن قسمن ۾ جيتوڻيڪ ذاتي لياقتن جو قدرتي فرق ٻين سڀني غير برابرين جو گويا منڍ آهي، پر پڇاڙيءَ ۾ انهن سڀني جو اظهار وڃي دولت ۽ سرمايي جي صورت ۾ ٿئي ٿو؛ ڇاڪاڻ ته سڀ کان زياده دولت ئي آهي، جيڪا ماڻهوءَ جي فوري خوشحاليءَ جو سبب بڻجي ٿي، ۽ پڻ آسانيءَ سان ان جي ڏي-وٺ ٿي سگهي ٿي، ۽ انهيءَ سبب دولت جي استعمال سان ٻيون سموريون فوقيتون ۽ وڏ-ماڻهپايون اڪ چنپ ۾ خريد به ٿي سگهن ٿيون. دولت جي خاص انهيءَ استعمال جي مشاهدي مان اندازو لڳائي سگهيو آهي ته سماج ۾ رهي ڪري، ماڻهو ڪيتريءَ حد تائين پنهنجي اوائلي سادي سودي فطري دستور تان هٽي، وڃي، پنهنجي ئي پيدا ڪيل، زندگيءَ جي هن فساد ۽ ابتريءَ جي مها چار ۾ ڦاٿو آهي.

انساني غير برابريءَ جي هيءَ ترينڪ ڏاڻڻ ڪهڙن ڪهڙن رنگن روپن ۽ ويسن ورنن ۾ هيل تائين پئي سماج ۾ ظاهر ٿي آهي- جيڪڏهن انهن سڀني کي خيال ۾ آڻينداسين، ته ڏسنداسين ته سماج ۾ ظلم هميشه وڌندو ئي رهيو آهي- ايتري قدر جو مظلومن لاءِ ڪڏهن هيءَ ممڪن ئي نه رهيو آهي، جو سمجهي سگهن ته ظلم جو ڪڏهن ڪو خاتمو به ٿيندو، يا ظلم کي روڪڻ يا ختم ڪرڻ لاءِ وٽن ڪي موزون اپاءَ ۽ ڪامياب ذريعا موجود به آهن. اڄ اسان جي اکين اڳيان انسانن جا حق پيا غصب ٿين، قومن جي آزادي پيئي ٽپوڙجي ۽ ناس ٿئي، ۽ هوڏانهن، ضعيفن جي احتجاجن، هيشن جي دانهن ۽ ڪمزورن جي فريادن کي نه رڳو سڻ ۽ اوائڻ وارو ڪوبه ڪونهي، بلڪ انهن کي سرڪشن جون زبان درازيون، باغين جون بهتان تراشيون، ۽ مفسدن جون زهريليون سرگوشيون سڏي، گهٽيو، ٻوساڻيو، مرڳوئي ختم ڪيو پيو وڃي. اڄ چند آگرين تي ڳڻڻ جيترو پاڙي تي ڳڏل شخصن کي فخر آهي ته هو جماعتي مفاد جا محافظ آهن؛ پوءِ پنهنجين ئي فصول خرچين جي پورائيءَ لاءِ ٻئي سموري پورهيت عوام مٿان، هو ڏين مٿان ڏين ۽ ٽڪسن مٿان ٽڪسون مڙهندا ٿا رهن، تان جو ظاهري امن امان هوندي به، ملڪ جي مظلوم ۽ ڏتڙيل عوام منجهان ڪي، هن بي انت ڦرمار ۽ زور زبردستيءَ کان تنگ ٿي، پنهنجي روزمره جي ڪم ڪار مان هٽ ڪڍي، هر ڦار ۽ ڏکهي

ڪوڏر کي ڇڏي، آخر وڃي ٿا انتقام جي تلوارين ۾ هٿ وجهن؛ ۽ اهڙيءَ طرح آهي جيڪي پنهنجي وطن عزيز جا جانباز سپاهي بڻجڻ گهرجن، سي ئي ڦري آخر ان جا دشمن ٿي ٿا بيهن، ۽ پوءِ سندن غضبناڪ سنگينون سدائين پنهنجن ئي هر- وطن ڀائرن جي سينن ۾ ڪپنديون ٿيون رهن.

انهيءَ بدنظميءَ ۽ افراتفريءَ جي طوفانن ۽ انقلابن منجهان ئي آهستي آهستي استبداد ۽ آپيشاهي پنهنجو پياتڪ منهن ڪڍي، ملڪ ۾ باقي بچيل هر چڱيءَ ۽ بي داغ چيز کي ڳرڪائيندي، ملڪ جي قانونن توڙي ماڻهن کي پنهنجن پيرن هيٺان لتاڙيندي، آخر وڃي جمهوريت جي ڪنڊرن جي مٿان ڪپ ڪوڙي ويهي رهندي آهي. سماجي معاملات ۾ هيءَ سڀ کان پوئين تبديلي آهي، ۽ ان جي وارد ٿيڻ کان اڳ وارو زمانو انتهائي ڏهڪار، مصيبت ۽ مظلوميت جو زمانو هوندو آهي؛ پر آخرڪار استبداد ۽ آپيشاهيءَ جي هيءَ ذليل ڏاڻن هر چيز کي پنهنجي دوزخي ٽوڪ سان پيسر ڪري ڇڏيندي آهي، ۽ پوءِ ماڻهن وٽ نه رهندا آهن سندن قاعدا قانون، نه رهندا آهن اڳواڻ يا سردار- بس چوڌاري ظلم جي ڏنڊي جو راڄ ۽ بيدرد ظالمن جو دور، ڪنهن آسماني آفت وانگر، هڪ هم ڪير اوندھ ۽ هيبت جو ڪارو ڪڪر بڻجي، ملڪ مٿان چائنجي ويندو آهي، ۽ پڪين پسن، مرن ماڻهن- سڀني جا سامهه مٿ ۾ اچي ويندا آهن.

انساني غيربرابريءَ جي هيءَ آخرين صورت آهي، ۽ ان جي پيدا ٿيڻ تي انسان گويا واپس اُتي ئي ٿا اچي بيهن، جتان هنن اوائلي سماجي زندگيءَ جي شروعات ڪئي هئي؛ سندن فطري زوال يا سماجي "ارتقا" جو هيءُ پهريون انقلاب آفرين چڪر انهيءَ نقطي تي پهچي پورو ٿو ٿئي، هن مرحلي تي، سماج جا سمورا فرد موتي پنهنجي فطري برابريءَ جي اصولوڪي درجي تي اچي ٿا بيهن- ڇاڪاڻ ته هاڻ، سماج ۾ "ڪجهه به نه هئڻ" جي حيثيت ۾ منجهن ڪنهن به قسم جو باهمي امتياز باقي بچي ئي ڪونه ٿو؛ ۽ جڏهن صورتحال اها اچي بيهي، جو رعيت لاءِ ڪوبه قانون، سواءِ سندن آقا جي ذاتي مرضيءَ جي، باقي نه رهي، ۽ سندن آقا جي مٿان ڪوبه ضابطو، سواءِ سندس پنهنجي داخلي جذبات جي، موجود نه هجي- تڏهن نيڪيءَ جا سمورا خيال ۽ انصاف جا سمورا اصول ائين غائب ٿي ٿا وڃن، ڇڻ ڪڏهن ٺهياڻي

ڪونه هئا. ان وقت هرڪا چيز وري ”ڏاڍو سو گابو“ واريءَ حيواني صورتحال ڏانهن پوريءَ طرح موٽ ڪاٽي ٿي، ۽ چوڌاري، زندگي هڪ نئين فطري رنگ روپ ۾ اڇيو سامهون بيهي رهي. استبداد ۽ آپيشاهيءَ سبب، ”حڪومتي معاهدو“ اول کان آخر تائين ايترو ته ٽٽي ٿو پوي، جو ظالم ۽ مستبد حاڪم پنهنجي حاڪميت فقط ان وقت تائين قائم رکي سگهي ٿو، جيستائين هو طاقتور آهي. جڏهن به سندس طاقت جي مقابلي ۾ ٻي اهڙي طاقت پيدا ٿي چڪي، جيڪا کيس پانهن کان جهلي، حڪومت جي مسند تان گهلي هيٺ لاهي سگهي ٿي، تڏهن کيس ان طاقت خلاف تشدد جي شڪايت ڪرڻ جو ڪوبه حق نه رهندو. عام بغاوت جيڪا اهڙيءَ طرح هڪ سلطان کي ماري مات ڪرڻ يا تخت تان ٽڏي ڪڍڻ ۾ ڪامياب ٿي ٿي وڃي، اها اوتروئي حق بجانب ۽ عين قانون پئاندر آهي، جيترو اڳئين ڏينهن تي انهيءَ ساڳئي سلطان جا اهي حڪم احڪام عين قانون پئاندر ۽ حق بجانب هئا، جن جي وسيلي هن پنهنجي رعيت جي جان ۽ مال تي اکيون پوري ڌاڙا پئي هنيا. جيئن هو خود محض طاقت جي زور تي قائم هو، تيئن محض طاقت ئي کيس ٽڏي تخت تان هيٺ ڪيرائي ٿي ڇڏي. ”لتر کي پڇي چڪر“ جو هيءُ عالم-آشڪار اصول فطرت جي قانون جي هڪ عام فهم ۽ بنهه هڪ اٺ-ٽر صورت آهي.

انساني غير برابريءَ جي هن سموري جائزي مان پهريون نتيجو هيءُ ٿو نڪري ته جنهن صورت ۾ فطرت جي نظام ۾ ڪا خاص غيربرابري موجود ڪانه آهي، تنهن صورت ۾ هن وقت جيڪا به غيربرابري انسانن ۾ موجود آهي، سا سموري جي سموري خود سندن پنهنجي ذهن جي ارتقا ۽ ذهني قوتن جي اوسر مان ئي پيدا ٿي، مستحڪم ٿيندي ويئي آهي، ۽ ذاتي ملڪيت جي سرشتي ۽ ان جي حفاظت لاءِ ٺهيل قاعدن ۽ قانونن آخرڪار ان کي ”حق بجانب“ شمار ڪري، سماج ۾ هڪ دائمي ۽ مستقل حيثيت ڏيئي ڇڏي آهي. ٻيو ان مان نتيجو هيءُ ٿو نڪري ته هيءُ سماجي يا قانوني غيربرابري-جنهن جو بنياد زندگيءَ ۾ حاصل ڪيل ڪنهن خاص حق يا رعايت تي رکيل هوندو آهي-جڏهن به فطرت طرفان عائد ٿيل جسماني غير برابريءَ جي تناسب کان مٿي هوندي تڏهن ان کي فطري حق ۽ فطري انصاف جي ورڌ سمجهيو ويندو؛ فطري غيربرابريءَ ۽ سماجي غيربرابريءَ جو هيءُ فرق ۽

امتياز سامهون رکندي، مهذب دنيا برانساني غيربرابريءَ جا اڃ جيڪي به قسم ۽ صورتون موجود آهن، تن جي صحيح يا غلط، واجبي يا غير واجبي، منصفانه يا غيرمنصفانه هجڻ متعلق اسين نهايت آسانيءَ سان پنهنجي راءِ قائم ڪري سگهون ٿا، ڇاڪاڻ ته فطرت جو قانون - پوءِ ان جي معنيٰ ۽ مفهوم ڇا به کڻي وٺجي - ظاهر آهي ته سماج جي هنن عجوبن کي ڪڏهن به جائز ۽ حق بجانب نه چوندو ته پير مردن تي وات - ڳاڙها چوڪرا حڪومت ڪن، دانشورن تي احمق حڪم هلائين، ۽ آگرين تي ڳڻڻ جيترا خاص ماڻهو فضول ڪاڌن سان اٿندي ويهندي پنهنجن دوزخ جيڏن پيٽن کي ڏٽيندا رهن، ۽ هوڏانهن آڌ - ڍاول بيشمار خلق خدا جي، زندگيءَ جي نجي ضرورتن پوري ڪرڻ لاءِ به صبح شام در در تي ڀٽڪندي ۽ اسڙڪندي رهي!

(ڪراچي، اپريل 1956ع)

ٻاهرين دنيا بابت اسان کي ڪهڙي خبر آهي؟

(ترجمو)

تمهيد: فلسفي جو ڪتاب ڪيئن ۽ ڪٿان شروع ڪجي، اهو فيصلو ڪرڻ اسان نه آهي. فلسفي جا مسئلا هڪٻئي سان ايترو تہ ڳنڍيا ۽ ڳتيا پيا آهن، جو بعضي فيلسوفن جو خيال آهي تہ منجهانئن ڪنهن به هڪ مسئلي جي حل تلاش ڪرڻ ۽ ان کي بيان ڪرڻ سان گڏوگڏ ڪويا ٻين سڀني مسئلن جو حل ڳولڻ ۽ انهن کي بيان ڪرڻ ضروري بڻجي ٿو پوي. هيءُ خيال ڪيتري قدر صحيح آهي، سو چئي نٿو سگهجي، ڇاڪاڻ تہ انسان جو ذهن، جنهن حالت ۾ اڄ آهي، فلسفي جي ڪنهن به خاص مسئلي جو ڪو مڪمل ۽ فيصلو ڪن حل ڳولي نٿو سگهي، سو قريب قريب ناممڪن پيو لڳي. اهو البت صحيح آهي تہ فلسفي جا اڪثر مسئلا آخرڪار وڃيو ساڳين ئي سوالن کي ڇيڙين ٿا، ۽ ائين واقعي چئي سگهجي ٿو تہ فلسفي جي سمورن رستن جو رخ هڪ ئي منزل ڏانهن آهي. يا ائين ڪئي چئجي تہ فلسفي جا سڀئي مسئلا هڪ ئي قسم جي پيچيدگين ڏانهن اشارو ڪن ٿا. تنهنڪري، فلسفي جي ڪتاب شروع ڪرڻ وقت پهريائين ڪهڙو مسئلو هٿ ۾ کڻجي، اهو سوال ڪا خاص اهميت به ڪانه ٿو رکي.

فلسفي جي هڪڙي مسئلي کي ڇڏي ٻئي مسئلي کي پهريائين هٿ ۾ کڻجي، تنهن لاءِ تہ واقعي ڪو خاص سبب ڪونهي؛ پر انهيءَ حالت ۾ آخر ڪهڙي خاص مسئلي کي پهريائين هٿ ۾ کڻي فلسفي جو ڪتاب شروع ڪجي، سو خود هڪ مشڪل ۽ پيچيدو سوال بڻجي ٿو پوي. ڳالهه ٿا ڪن تہ فيلسوف ”بريڊن“ (Buridan ۱۲۰۰-۱۲۵۰ع، وٽ هڪ عقل جو اڪابر ۽ منطق جو ڪوڏيو گڏهه هوندو هو. هن جي سامهون هوبهو هڪجهڙا ۽ هڪجيترا گاهه جا ٻه گڏا جڏهن رکيا ويا، تڏهن منجهي بيهي رهيو تہ ڪهڙي گاهه جو گڏو اول کائڻ گهرجي. انهيءَ فلسفيانه پيچ-ڪهڙ ۾

بيهي بيهي، بک ۾ پاھ ٿي، ڳري ڳري، آخر مري ويو، پر اھو نازڪ فيصلو پڇاڙيءَ تائين ڪري ڪين سگھيو ته ٻنهي گڏن مان ڪھڙي کي اول وات وجھڻ گھرجيس ها!

ضروري سوچ ويچار کان پوءِ، مون پنهنجي لاءِ فيصلو هيءُ ڪيو آھي ته آءٌ ”حواسن وسيلي خبر“ (Sense Perception) واري مسئلي سان شروعات ڪريان، انهيءَ لاءِ نہ ته هن مسئلي کي ٻين مسئلن بنسبت حل ڪرڻ ڪو زياده آسان آھي، يا ان جو حل قريب قريب حاصل ٿي چڪو آھي، پر ڇاڪاڻ ته هن مسئلي تي ويچار ڪرڻ سان اهڙا ٻيا سوال هڪدم نروار ٿي سامھون اچي ٿا بيھن، جن تي هر ڪو شخص پنهنجي پنهنجي منهن به ويچار ڪري سگھي ٿو، ۽ ڪنهن حد تائين واقعي ويچار ڪندو به رھي ٿو؛ ڇاڪاڻ ته فلسفي مان جيڪي به مختلف نتيجا اخذ ٿين ٿا، تن سڀني مان هيءُ نتيجو ته ”ٻاهرين دنيا حقيقتاً موجود ئي ڪانهي“، يا ”اها في الواقع ڪا حقيقت ڪانه ٿي رکي“، هڪ اهڙو نتيجو آھي جو فيلسوفن کان علاوه ٻيا عام ماڻهو به ڄاڻن ٿا، ۽ ان جي بنا تي فيلسوفن تي عام طرح طنز ۽ توڪبازي به ٿيندي رھي ٿي. پر، عام ماڻهو هن نتيجي تي توڪبازي ڪن، ان کي قبول ڪن، يا مناظري ۾ محض مخالفن کي منجهائڻ لاءِ استعمال ڪن، - هر حالت ۾ هيءُ حقيقت آھي ته هو فلسفي جي هن نتيجي يا تعمير کان واقف ضرور آهن.

عام سمجھه موجب ٻاهرين دنيا بنسبت خيال:- هيءُ مسئلو آسانيءَ سان چند سوالن جي صورت ۾ پيش ڪري سگھجي ٿو؛ مثلاً اسان جا حواس ٻاهرين دنيا بنسبت اسان کي ڪھڙي قسم جي خبر ڏين ٿا؟ اها خبر اعتبار جوڳي آھي يا نہ؟ جيڪڏهن ها، ته اھي شيون جن جي باري ۾ اها خبر ملي ٿي، تن جي نوعيت ڪھڙي آھي؟ ٻين لفظن ۾ هيءُ سوال هيئن پڇي سگھجي ٿو ته ٻاهرين دنيا جيڪا حواسن وسيلي اسين معلوم ڪريون ٿا، سا آخر ڪھڙي قسم جي شين جي جڙيل آھي؟ هنن سمورن سوالن جا تڪڙا جواب عام سمجھه موجب هيٺين نموني ڏنا ٿا وڃن:

1- ٻاهرين دنيا ڪن موادن جي ٺھيل آھي، جن کي ڪي خاصيتون ٿين

ٽيون- مثلاً ڪاٺ، جيڪو سخت آهي يا نرم آهي، ڌاتو، جيڪو ڪارو آهي يا پيلو.

2- اهي مواد اسين مجسم شين جي صورت ۾ معلوم ڪريون ٿا- مثلاً ڪرسيون آهن، ميزون آهن، سونيون منڊيون آهن، چانديءَ جا رپيا آهن؛ ۽ جيڪڏهن ڪو سائنسدان آهي ته هو اڃا به زياده بنيادي موادن جي خبر حاصل ڪري ٿو- مثلاً ڪيميائي مرڪب ۽ ذرڙا، جن جا اهي مواد ٺهيل آهن؛ ۽ جيڪڏهن اسان جا تجرباتي اوزار ۽ وسيلو زياده تيز ۽ باخبر آهن، ته پوءِ اسين تنهن ئي زياده بنيادي موادن کي معلوم ڪنداسين- مثلاً ائٽمي جزا، انهن کان به وڌيڪ، برقي جزا، وغيره.

3- مجسم يا طبيعياتي شيون ٻاهرين دنيا ۾ في الواقع موجود آهن، ۽ اهي حقيقتاً جيئن آهن هوبهو تيئن اسان جي حواسن وسيلي اسان تي ظاهر ٿين ٿيون، ۽ ائين هرگز نه آهي ته انهن جي وجود جو دارومدار اسان جي ذهن يا شعور تي بيٺل آهي. جڏهن اسان جا حواس- اکيون، ڪن، نڪ، وغيره- انهن شين جي ويجهو يا پري مناسب مفاصلي تي اچي پهن ٿا، ته ائين چيو ٿو وڃي ته اهي حواس انهن شين جي خبر حاصل ڪن ٿا، ورنه ته اهي شيون بذات خود اسان جي انهيءَ ”خبر“ کان سواءِ به واقعي موجود آهن. ساڳئي وقت، ”عام سمجهه“ جو هيءُ به رايو آهي ته ٻاهرين شين جي خبر اسان جا حواس نه، بلڪ اسان جو ادارڪ يا اسان جو ذهن (Mind) حاصل ڪري ٿو، حواس ته فقط هڪ قسم جا اوزار يا وسيلو آهن، جن جي معرفت اها خبر اسان جي ذهن تائين رسي ٿي.

فلسفي جي ڄاڻن کي معلوم آهي ته اڪثر فيلسوف مٿين سمورن جوابن کي قبول ڪرڻ کان انڪار ٿا ڪن. ائين برابر آهي ته انهن جوابن جي عيوض ٻيا ڪهڙا جواب پيش ڪجن، تنهن جي ڪا خطريءَ جهڙي صفائي ٿيل ڪانهي؛ تنهن هوندي به عام فيلسوفن وٽ تقريباً هيءُ تسليم شده عقيدو آهي ته مٿي بيان ڪيل جوابن مان هڪڙو جواب به واقعي صحيح نه آهي.....

هن باب ۾ في الحال اسان جو واسطو صرف ٽئين رايي سان آهي، جنهن موجب چيو ٿو وڃي ته ”مجسم طبيعياتي شيون، جن جي خبر اسان کي

حواسن وسيلي پوي ٿي، دنيا ۾ في الواقع موجود آهن ۽ انهن جو وجود اسان جي ادارڪ يا ذهن جو محتاج نه آهي. "اڪثر فيلسوفن جو چوڻ آهي ته اهي شيون، جيئن عام طرح سمجهيو ٿو وڃي تيئن، موجود نه آهن. منجهانئن گهڻن جو ته هيءُ رايو آهي ته شين جو وجود اسان جي ادارڪ يا ذهن کان سواءِ، جيڪو سندن خبر حاصل ڪري ٿو، حقيقتاً آهي ئي ڪونه. بعضي فيلسوف چوڻ ٿا ته اسان جي پنهنجي ذات کان علاوه به "ڪجهه" واقعي موجود آهي، ۽ ان جو وجود اسان جي ذهن يا ادارڪ جو به محتاج نه آهي؛ پر جيڪي مادي شيون اسين ٻاهر، "عام سمجهه" موجب، ڏسون ٿا يا معلوم ڪريون ٿا، تن سان انهيءَ "ڪجهه" جي ڪابه مشابهت نه آهي. انهن فيلسوفن مٿي بيان ڪيل جوابن مان گويا ٻئي جواب کي قبول ڪرڻ کان انڪار ڪيو آهي.....

اسان جا حواس ڇا ٿا ظاهر ڪن: - جيڪي شيون حواسن وسيلي اسان کي معلوم ٿين ٿيون، يا جن کان اسان جا حواس اسان کي باخبر ڪن ٿا، تن کي "حواسن جوڳيون" (Sensible) شيون چيو وڃي ٿو. هاڻي ڏسڻو آهي ته انهن شين متعلق اسان جا حواس اسان کي آخر ڇا ٿا ٻڌائين؟ ظاهري طور ته ڏسڻ ۾ ٿو اچي ته هو اسان کي گهڻو ئي ڪجهه ٻڌائين ٿا، پر زياده غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته جيڪا خبر پائنجي ٿو ته حواس اسان کي پهچائين ٿا، سا گهڻي ڀاڱي اهڙي آهي، جنهن جو واسطو اسان جي ذات کان ٻاهر جيڪي ڪجهه واقع ٿي رهيو آهي، تنهن سان نه آهي، بلڪ ان جو واسطو اسان جي پنهنجي اندر ۾ جيڪي ڪجهه رونما ٿي رهيو آهي، تنهن سان ئي آهي؛ يعني ان جو واسطو ٻاهرين "حواسن جوڳين" شين سان نه، پر اسان جي پنهنجي داخلي تجربن سان آهي.

فرض ڪريو ته آءٌ پنهنجي زبان پنهنجي ڏندن سان گسايان ٿو؛ هاڻي سوال آهي ته ائين ڪرڻ سان آءٌ ڇا ٿو معلوم ڪريان، يا مون کي ڪهڙيءَ چيز جو تجربو ٿو ٿئي؟ ظاهر ۾ ته جواب ملندو ته "مون کي پنهنجن ڏندن جو تجربو ٿو ٿئي، ۽ معلوم ٿو ٿي ته منهنجا ڏند آهن"، - پر واقعي هيءُ جواب صحيح جواب آهي؟ ڇا، جيڪي مون کي معلوم ٿيو سو حقيقت ۾

منهنجي زبان ۾ ئي پيدا ٿيل احساس جو تجربو نه آهي. جيڪو احساس شايد منهنجي زبان ۽ ڏندن جي گسڻ سان ئي پيدا ٿيو آهي، پر بهرحال آهي احساس، ۽ ڇاڪاڻ ته اهو حقيقتاً احساس آهي، تنهنڪري محض منهنجي ذهن جي ئي پيداوار آهي؟ فرض ڪريو ته آءٌ پنهنجي آڱرين سان ميز تي زور ٿو ڏيان، ڇا، ائين ڪرڻ سان جيڪي مون کي معلوم ٿئي ٿو سا ميز آهي؟ ظاهري طور جيڪو جواب ٿي سگهي ٿو، سو وري به اڳئين جواب وانگر زياده غور ڪرڻ سان مشڪوڪ ۽ غير تسلي بخش نظر ايندو. مون کي جنهن چيز جو فوري اطلاع مليو آهي، جنهن کان آءٌ سڌي طرح واقف ٿيو آهيان، سا ميز هرگز نه آهي. مون کي جيڪو تجربو ٿيو سو ته هڪ قسم جو ڇهڻ يا تحسس آهي، جنهن جي خبر مون کي پنهنجي آڱرين وسيلي ملي- ۽ اهو تحسس آهي محض لسان، سختي ۽ ٽڌاڻ جو تحسس. منهنجي آڱرين جي انهيءَ تحسس کي ڪنهن به صورت ۾ ”ميز“ نٿو چئي سگهجي؛ پوءِ آءٌ ڪيئن ٿو چئي سگهان ته مون کي ميز جي خبر ملي؟

هڪڙو وڌيڪ مثال وٺو؛ باهه کان به فوٽ کن مفاصلي تي بيٺن سان مون کي تُو محسوس ٿو ٿئي، ۽ عام سمجهه موجب آءٌ چوان ٿو ته هيءُ تُو يا گرمي باهه جي خاصيت آهي. پر جيئن جيئن آءٌ باهه جي زياده ويجهو ٿيندو ٿو ويان، تيئن تيئن گرميءَ جي شدت به وڌندي ٿي وڃي- تان جو آءٌ هڪ قسم جي تڪليف يا ايذاء محسوس ٿو ڪريان. ظاهر آهي ته ايذاء جيڪو آءٌ محسوس ٿو ڪريان، سو مون ۾ آهي، ۽ نه باهه ۾ ۽ ڇاڪاڻ ته ايذاء گرميءَ جي محض زياده مقدار جو ئي پيو نالو آهي، تنهنڪري هيءُ نتيجو بلڪل صحيح طور ڪڍي سگهجي ٿو ته تُو يا گرمي پڻ محض منهنجو ئي ذاتي تحسس هو ۽ نه باهه جي هڪ خاصيت. هڪ حقير جيوڙو يا جيت وٺو. ان جون چنگهون ايتريون ته مختصر آهن، جو سواءِ خوردبينيءَ جي اسين ان کي بلڪل ڏسي نٿا سگهون. ان مان ائين چئي سگهيو ڇا ته اهو جيوڙو پاڻ به پنهنجون چنگهون ڏسي نٿو سگهي؟ ظاهر آهي ته ائين وسهڻ غلط ٿيندو. تنهنڪري، لازمي نتيجو ان مان هيءُ نڪرندو ته جيوڙي جي چنگهن جو ظاهري قد منحصر آهي انهيءَ ادارڪ يا ذهن تي، جيڪو انهن جو معائنو ٿو ڪري؛ يعني جيوڙي جي چنگهن جو قد خود جيوڙي جي نظر ۾ هڪڙو آهي.

۽ اسان جي نظر ۾ بنهه ٻيو. پر، اهو ته ناممڪن آهي ته جيوڙي جون جنگهون ساڳئي وقت ٻن مختلف قدن جون هجن!- ته پوءِ انهن جو حقيقت ۾ ڪو خاص قد آهي به يا بلڪل آهي ئي ڪونه؟ ائين نٿو ٿي سگهي ڇا ته معائني هيٺ آيل شيءِ جو قد ان شيءِ جي ڪا اصلي (Intrinsic) خاصيت * نه آهي، جيڪا وٽس لازمي طرح موجود هجي، پر فقط ڏسندڙ يا معائني ڪندڙ جي ذهن يا ادارڪ جي نوعيت تي ئي ان شيءِ جي قدبت جو سڌيءَ طرح انحصار رهي ٿو؟

مناري جو مسئلو:- قد يا مقدار جي مسئلي تي اسان کي اڃا به زياده غور ڪرڻ جڳائي. سمجهو ته آءُ ڪنهن مسجد جي نيل يا ڪنهن قلعي جي مناري ڏانهن پيو ٿو نهاريان. ظاهر آهي ته جنهن مفاصلي تان آءُ ان ڏانهن نهاري ٿو، تنهن موجب ان جي اوچائي منهنجي نظرن ۾ ويندي گهٽبي يا وڌندي. مثال طور، سڌ ڪن پنڌ تان ان جي اوچائي هڪڙي نظر ايندي، ته ٻه سو کن فوٽن تان ٻي، ۽ ويهارو کن فوٽن تان وري ٽي، ۽ جيڪڏهن ان جي بنهه هيٺان اچي بيهندس ته ان جي اوچائيءَ جو اندازو ئي شايد ڪين ڪري سگهندس. هن مان هيءُ ته ثابت ٿيو ته ظاهري طرح مناري کي مختلف اوچايون آهن. ان حالت ۾ آءُ ڪيئن چوان ته انهن اوچاين مان مناري جي واقعي اوچائي ڪهڙي آهي؟ عام سمجهه موجب شايد جواب ملندو ته فوٽ-پتي يا وال-ماپ يا ٻيو ڪوبه اهڙو اوزار، جنهن سان اهڙيون شيون ماپي سگهجن ٿيون، ڪٿي، مناري کي ماپي ڏسو، ۽ پوءِ جيڪا اوچائي انهيءَ اوزار ۾ ظاهر ٿئي، اها ئي مناري جي واقعي اوچائي. سمجهو ته اسان ائين مناري جي ماپ ورتي ۽ ڏٺوسين ته اسان جو ماپ جو اوزار يعني وال-ماپ اها 150 فوٽ ٿو ڏيکاري، هاڻي شايد اسين چوندا سين ته مناري جي واقعي اوچائي 150 فوٽ آهي؛ پر اهو جواب زياده تفصيلي ڇنڊ ڇاڻ تي صحيح ثابت ٿيندو؟ جواب آهي ته ”عام طور ته بيشڪ، پر فلسفي جي نظرن ۾ قطعاً نه.“

پهريون سبب ان جو هيءُ آهي ته اسان اڳ ئي قبول ڪري چڪا آهيون ته مختلف مفاصلن تان مختلف معائني ڪندڙن لاءِ ظاهري طرح مناري کي مختلف

* - اصلي خاصيت شيءِ جي اها خاصيت آهي، جنهن جو منجهس موجود هئڻ ڪنهن به ٻيءَ شيءِ يا ڪن به ٻين شين سان سندس لاڳاپي هئڻ تي مدار نٿو رکي.

اوپايون آهن. هاڻي، اسين ڪيئن چئون ته انهن مڙني مختلف اوپاين مان فقط هيءَ يا هوءَ خاص اوپائي مناري جي حقيقتاً اوپائي آهي؟ ظاهر آهي ته 150 فوٽن جي اوپائي به انهن اوپاين مان هڪڙي اوپائي آهي - يعني اها، جيڪا مناري جي بنهه ٻاهران پٽ سان لڳولڳ مٿس وال-ماپ رکڻ سان وال-ماپ اسان کي ٻڌائي ٿو. هاڻي سوال ٿو اٿي ته وال-ماپ کي، ۽ مناري جي پٽ سان لڳولڳ واريءَ جڳهه کي اسين اها مخصوص حيثيت ۽ اهو مخصوص حق چو ڏيون، جو ڳنڍ ٻڌي ويهي رهون ته بس اهو جيڪو محض انهيءَ جڳهه تان مناري جو معائنو ڪندو، فقط انهيءَ کي ئي مناري جي حقيقي اوپائي معلوم ٿي سگهي ٿي؟

بي ڳالهه وري هيءَ ته وال-ماپ تي جو اسان 150 فوٽن جو انگ پڙهيو، ان مان اسان کي آخر خبر ڪهڙي ملي؟ اسان معلوم ڪرڻ ٿي گهريو ته مناري جي حقيقي اوپائي ڪهڙي آهي، ۽ اسان کي ٻڌايو ٿو وڃي ته مناري جي اوپائي 150 فوٽ آهي، پر ”150 فوٽ“ نيٺ آهي ڇا؟ گهڻي ڀر گهڻو هيءَ هڪ رياضيءَ جو انگ آهي، يا هڪ نالو آهي جيڪو اسين ڪن خاص اوپائيءَ جي قسمن ڏانهن منسوب ڪريون ٿا، جن ۾، مثال طور، اها اوپائي به اچي وڃي ٿي، جيڪا مناري جي اوپائي آهي. هاڻي، جڏهن اسين معلوم ڪرڻ ٿا گهرون ته مناري جي واقعي اوپائي ڪهڙي آهي، ته اسان کي ٻڌايو ٿو وڃي ته ”150 فوٽ“. ۽ وري جڏهن ڄاڻڻ ٿا گهرون ته ”150 فوٽ“ ڇا آهي، ته جواب ٿو ملي ته اها هڪ قسم جي اوپائي آهي، جيڪا مناري يا هوبهو مناري جيترين ٻين ڊگهين شين کي هوندي آهي؛ ظاهر آهي ته هيءَ ته محض هڪ گول مول خبر آهي، جنهن جو نه ٿيو ڪو منهن، نه ٿيو ڪو سر!

ٽي ڳالهه هيءَ آهي ته خود وال-ماپ متعلق اسان کي ڪهڙي قسم جي خبر آهي؟ اسين چند مثال مٿي پيش ڪري چڪا آهيون، جن مان اسان ثابت ڪرڻ ٿي گهريو ته اهي خاصيتون، جيڪي ظاهري طور حواسن جو ڳڻڻ شين ۾ ڏسجن ٿيون، سي حقيقتاً انهن شين جون خاصيتون ڪين آهن، بلڪ اهي يا ته محض اسان جي پنهنجي ذاتي تجربن جون خاصيتون آهن، يا اهي خاصيتون، - ڇاڪاڻ ته اسان جي خبر موجب وقت بوقت منجهن ڦير گهير واقع ٿيندي ئي ٿي رهي - اسان جي تجربن تي مدار رکن ٿيون ۽ ان جي ماتحت آهن.

جيڪڏهن واقعي ائين آهي، ته پوءِ اسان کي ڪو حق ڪونهي جو چئون ته وال-ماپ مٿي آيل بحث ۾ انهن پيدا ٿيل نتيجن کان آڄو آهي، ۽ اهي خاصيتون جيڪي ان ۾ ظاهري طور ڏسڻ ۾ اچن ٿيون، سي حقيقتاً به ان جون خاصيتون آهن. ۽ خاص طرح، ان جي ظاهري ڏيکھ اها ئي آهي، جيڪا ان جي في الواقع ڏيکھ ٿي سگهي ٿي. جيڪڏهن اسين انهن سڀني ڳالهين کي وال-ماپ جي حالت ۾، سواءِ ڪنهن چون چرا جي، کڻي صحيح مڃينداسين، ته پوءِ مناري جي اوچائيءَ متعلق سوالن ڇيڙڻ جي ڪا ضرورت ئي ڪانه رهندي. پر مناري جي واقعي اوچائي ڪهڙي آهي، تنهن لاءِ شڪ ڪرڻ جا اسان وٽ جيڪي به سبب ۽ دليل آهن، هوبهو اهي ئي سبب ۽ دليل، وال-ماپ جي حالت ۾ به اسان جي دل ۾ شڪ اٿاري سگهن ٿا ته ”وال-ماپ جي في الواقع ڏيکھ ڇا آهي؟“ مطلب ته اسين مناري جي في الواقع اوچائي، وال-ماپ جي في الواقع ڏيکھ جي حوالي سان هرگز لهي نٿا سگهون؛ ڇاڪاڻ ته ”في الواقع اوچائي“ ۽ ”في الواقع ڏيکھ“ لفظ ئي ته آهن، جن جي صحيح معنيٰ متعلق اسين تسلي حاصل ڪرڻ چاهيون ٿا!

پييسي جي شڪل :- شڪل جو مسئلو پڻ بلڪل اوچائيءَ جي مسئلي جهڙو آهي. مثال طور، پييسي جي شڪل کي ئي کڻي سامهون رکو؛ عام سمجهه موجب اها گول سمجهي ويندي آهي، پر پييسي ڏانهن تقريباً ڪهڙي به ”نقطي نگاهه“ کان يعني ڪٿان به نهارييندو ته اهو اوهان کي گول نه پر چپٽرو ڏسڻ ۾ ايندو. اها ڳالهه اوهين هڪدم معلوم ڪري سگهو ٿا، بشرطيڪ ڪاغذ تي پييسي جي شڪل بلڪل اهڙيءَ طرح ليکي وٺو، جهڙيءَ طرح اها اوهان کي اتان ڏسڻ ۾ ايندي هجي. ايترو سو آهي ته ان جي چپٽرائي، ٽولهه ۽ سنهائيءَ ۾، جنهن ”نقطي نگاهه“ کان پييسي ڏانهن ڏسبو، تنهن موجب بدلي رهندي. فقط ٻن جڳهن تان، يعني سڌو مٿان ۽ سڌو هيٺان، جڏهن پييسي ڏانهن نهاريو، تڏهن ئي ان جي شڪل ظاهريءَ طرح گول نظر ايندي، ۽ اهي ٻئي نهارڻ جون جڳهون اهڙيون ته غير معمولي جڳهون آهن، جو انسان جون نگاهون اتان پييسي ڏانهن شايد ئي ڪڏهن نهارينديون هجن!

هاڻي، سوال آهي ته جيڪڏهن رواجي طرح پيسي جي شڪل ڇيتري ٿي
ڏسڻ ۾ اچي، ته پوءِ ڇو اسين ان کي گول ٿا سڏيون؟ ان جو جواب ايترو
آسان نه آهي. هڪڙو سبب شايد هيءُ آهي ته اهو هڪ عام عقيدو ٿي ويو
آهي ته پيسي جي شڪل گول آهي، ۽ بس- ايتريقدر جو جيڪڏهن فيلسوفن
جي گروهه کان ٻاهر ٻيو ڪو ماڻهو ان ڳالهه ۾ ٿورو به شڪ ڪئي ڏيکاري،
ته هر ڪو کيس هوند اڌ چريو سڏي. پر سوال آهي ته اهو ”عام عقيدو“ پيدا
ڪيئن ٿيو ۽ بيلن ڪهڙن بنيادن تي آهي؟ غائباً، اهو عام عقيدو هن حقيقت
تي مبني آهي ته پيسو پنهنجي اڪثر اوصافن ۾ گول جي وصف سان ٺهي ٿو
اچي، مثلاً، ان جي مٿاڇري تي هڪ اهڙو نقطو آهي، جتان جيڪي به ليڪون
ان جي دائري تان ڪڍيون، سي سڀئي هڪجيتريءَ ڊيگهه جون ٿينديون. ان
جو دائرو برابر آهي ”نيم قطر $22/7 \times 2$ “ جي، ۽ ان جي ايراضي نيم قطر X
(نيم قطر) $22/7$ جي برابر آهي. پر جيڪڏهن اسين رڳو گول جي انهيءَ
وصف کي خيال ۾ رکي پيسي جي شڪل کي گول سڏينداسون ته پوءِ اسان
کي ساڳين انهن سمورن مشڪل سوالن کي حل ڪرڻو پوندو، جيڪي مناري
جي حالت ۾ آخر تائين اسان کان حل طلب رهجي ويا. اسين ڄاڻڻ گهرون ٿا
ته اها شڪل، جنهن ۾ اهي مٿيان رياضيءَ جا اوصاف موجود آهن، تنهن
شڪل جي نوعيت ڪهڙي آهي؟ جيڪڏهن ان جو جواب ملي ٿو ته اها شڪل
گول شڪل آهي، ته پوءِ سوال ٿو اٿي ته ”ڇا، پيسي جي اها شڪل آهي؟“
افسوس سان چوڻو ٿو پوي ته دستوري طرح جيئن پيسو ڏسجي ٿو تيئن ته
ان کي اها شڪل آهي ئي ڪانه، ۽ نڪي وري ان کي ڇهن سان ئي ثابت ٿو
ٿئي ته ان جي شڪل گول آهي، ڇاڪاڻ ته ان کي ڇهن سان ائين هرگز
محسوس نٿو ڪجي ته اسين ڪو هڪ گول شڪل کي ڇهي رهيا آهيون، پر
ائين ٻيو ٿو ڀانئجي ته ڇڻ اسين هڪ تراڪڙي مٿاڇري کي ڇهي رهيا آهيون، يا
جيڪڏهن اگر سان ان جي ٻاهرئين ڪناري کي وڪوڙبو ته ڀانئبو ته ڇڻ
ڌاتوءَ جي هڪ وريل ليڪ کي ڇهي رهيا آهيون! تنهن جي معنيٰ ته دستوري
حالت ۾، نه ڏسڻ ۾ نه ڇهن ۾ ڪو ائين ظاهر ٿو ٿئي ته پيسو گول
آهي،- ته پوءِ آخر اهو ڪنهن کي ٿو گول نظر اچي؟ شايد ائين چيو وڃي ته
”پلڪار“ کي! پر ان حالت ۾ - جڏهن پيسي جي في الواقع شڪل، اوتريقدر

جيتريقدر اسان کي پنهنجي اکين ۽ آگرين معرفت معلوم ڪين ٿي سگهي۔ اسان کي ڪهڙو حق آهي ته اها پوءِ جيئن پلڪار تي ظاهر ٿي يا ائين ڪئي چئجي ته جيئن پلڪار ان کي معلوم ڪيو، تيئن ان تي اعتبار ڪري ويهي رهون ۽ چئون ته پلڪار جي ٻڌايل اها خبر واقعي صحيح خبر آهي؟ مطلب ته پلڪار کي اسين اهو مخصوص ۽ واحد امتيازي درجو ڇو ڏيون ته ان جو ئي ڪيل معائنو يا تپاس اعتبار جوڳي آهي؟ ٻئي ڪندي، خود ”پلڪار“ جي خاصيتن متعلق اسين ڪهڙو رايو قائل ڪريون؟ جڏهن اصلي خاصيتن رکڻ وارين طبيعياتي شين جو خود وجود ئي شڪ ۾ آهي ته پوءِ پلڪار جي حالت ۾ ان جي وجود کي ڇپ ڇپ مڃي ڪري، ”پيسي جي شڪل“ واري مسئلي جو جواب هڪدم ان جي مدد سان گهڙي وٺون، ته ڇا ائين ڪرڻ ۾ اسين حق بجانب ٿينداسون؟

مٿين بحث کان پوءِ ائين چئي سگهجي ٿو ته جهڙيءَ طرح شين جي بناوت توڙي انهن جي گرم يا سرد هجڻ جي ڪيفيت، انهن جي قدوقامت توڙي شڪل و شبيهه جي جيڪا ظاهري صورت ڏسڻ ۾ اچي ٿي، اها سندن في الواقع صورت نه آهي، بلڪل تهڙيءَ طرح، انهن شين جي، جيڪڏهن سمورين خاصيتن جي نه، ته به سندن اڪثر خاصيتن جي پڻ اها ساڳي حالت آهي؛ يعني شين جون اڪثر خاصيتون آخرين طرح خود اسان جي ذات سان ئي وابسته ۽ منسوب آهن، ۽ اسان جي پنهنجيءَ ذهني ڪيفيت تي ئي دارومدار رکڻ ٿيون۔ مثلاً اسان جي پنهنجي بدن ۾ جيڪا گرمي موجود آهي، تنهن ۾ جيڪڏهن ٿورڙين ڊگرين جو به اضافو ڪئي ٿئي ته ٻاهرين دنيا اسان لاءِ هڪدم بدلجي بنهه ٻي ٿي پوندي؛ ۽ ظاهر آهي ته ان حالت ۾ اڃا اسين دنيا کي جيئن ڏسون ٿا يا محسوس ڪريون ٿا تنهن کان بلڪل ٻئي روپ ۾ ان کي ڏسنداسون ۽ محسوس ڪنداسون۔ ثابت ٿيو ته اسان وٽ ڪوبه معقول سبب ڪونهي، جو چئون ته جيڪا دنيا جيئن ڪنهن خاص ملڪ جو ڪو خاص رهواسي، جيڪو عمر ۾ بالغ آهي، جنهن جي بدن ۾ ۹۸.۶ گرميءَ جا درجا آهن، ڏسي ٿو ۽ محسوس ٿو ڪري، صرف انهيءَ ئي دنيا کي اهو شرف حاصل آهي، جو چئجي ته بس دنيا في الواقع آهي به ائين!

جدید سائنس جا نتيجا: - جدید سائنس عموماً، ۽ خاص طرح علم طبيعيات ۽ علم بدن، حواسن وسيلي خبر (Perception) متعلق جن نتيجن تي پهتا آهن، تن مان مٿي ذڪر ڪيل دليلن کي، جيتري قدر اهي ڏيکارين ٿا ته ٻاهرين دنيا ۾ جيڪي خاصيتون ظاهري طرح جيئن موجود ڀانئجن ٿيون اهي ڏسندڙ يا معائنو ڪندڙ جي ذهن سان ئي وابسته آهن، پاڻ زياده تقويت ملي ٿي. جديد سائنس جي انهن نتيجن جو زير وڃار مسئلن تي ڪهڙو اثر هئڻ گهرجي، تنهن متعلق ڪجهه چئجي، انهيءَ کان اڳ مناسب آهي ته ٻه لفظ چٽاءَ طور بروقت ٻڌائي ڇڏجن ته جيئن اڳتي هلي ان باري ۾ ڪا غلط فهمي پيدا نه ٿئي.

پهرين ڳالهه ياد رکڻ جهڙي هيءَ آهي ته سائنس ۽ فلسفي جو باهمي تعلق خود اڃا تائين هڪ زير بحث مسئلو آهي ۽ اڪثر فيلسوفن جو چوڻ آهي ته ڪوبه سائنس جو ڏسيل نتيجو فلسفي جي ڪنهن به مسئلي تي نه اثر انداز آهي ۽ نه ڪڏهن اثر انداز ٿي سگهي ٿو. يعني سائنس جو فلسفي سان ڪوبه واسطو نه آهي.

ٻي ڳالهه هيءَ آهي ته مٿي پيش ڪيل مثالن تي تبصري ڪرڻ وقت جن فيلسوفن جي طريقي فڪر کي خيال ۾ رکيو ويو آهي، ۽ جن جو ٻڌايل فلسفيانه نتيجو (ته حواسن وسيلي جيڪا خبر اسان کي خارجي دنيا متعلق ملي ٿي انهيءَ جو انحصار اسان جي پنهنجي داخلي ذهني ڪيفيت تي آهي) ڪتاب جي هن باب جو مکيه موضوع آهي، انهن فيلسوفن پنهنجن دليلن ۾ سائنس جي نتيجن کي يا ته بنهه استعمال ڪين ڪيو آهي، پر جي ڪيو به اٿن ته نهايت مختصر ۽ محدود انداز ۾. انهن فيلسوفن مان (جن کي داخلي عينيت کي مڃڻ وارا Subjective Idealists چيو وڃي ٿو) مکيه ٽي فيلسوف هئا: هڪڙو ”لاڪ“ (Lock, 17, 104/1632)، ٻيو ”برڪلي“، (Berkeley, 1753-1685) ۽ ٽيون ”هيوم“ (Hume, 1776-1711)، ۽ جنهن زماني ۾ اهي فيلسوف پيدا ٿيا تنهن ۾، يعني سترهين ۽ ارڙهين صديءَ جي زماني ۾، علم طبيعيات ۽ علم بدن هونئن به، نسبتاً اڄوڪي زماني جي، ناقص ۽ غير مڪمل هئا، نه فقط ايترو پر انهن فيلسوفن ڄاڻي ٻجهي به پنهنجا دليل انهن علمن جي ٻڌايل نتيجن جي مدد

کان سواء مرتب ڪيا.

ٽين ڳالهه هيءَ آهي ته اهي فيلسوف موجوده ويهين صديءَ جي سائنس جي ٻڌايل نتيجن کان جيڪڏهن واقف به ڪئي هجن ها، تڏهن به اها خاطري نٿي پئجي سگهي ته هو ڪو انهن نتيجن کي پنهنجي فلسفي کي تقويت ڏيڻ لاءِ استعمال ڪري به سگهن ها، ڇاڪاڻ ته ائين ڪرڻ سان هو هڪ بنيادي غلطي ڪري ويهين ها، ۽ اسان کي سندن روشن دماغيءَ ۾ اها اميد ضرور آهي ته ڪائنات اهڙي نمايان غلطي هرگز سرزد ڪين ٿئي ها. اسين ائين چو ٿا سمجهون، ان جا به ڪي سبب آهن، جن جو ذڪر جڏهن هنن فيلسوفن جي فڪر جو اختصار پيش ڪنداسون تڏهن پنهنجيءَ جاءِ تي ضرور آندو ويندو.

سائنس جو فلسفي سان ڪيترو ۽ ڪهڙي قسم جو واسطو آهي، يا هنن ڪهرجي، تنهن متعلق چٽاءِ طور هي چند لفظ پيش ڪرڻ کان پوءِ منهنجو ارادو آهي ته جديد سائنس جا اهي نتيجا مختصر طور بيان ڪريان، جن مان فلسفي جو هيءُ خيال زياده مضبوط ۽ پختو ٿو ٿئي ته حواسن وسيلي حاصل ڪيل تجربن سان شين جون جيڪي خاصيتون معلوم ٿين ٿيون سي حقيقتاً انهن شين جون اصلي خاصيتون نه آهن، بلڪ اهي گهڻي قدر معائني ڪندڙ جي محض داخلي حالتن تي ئي مدار رکن ٿيون. معائني ڪندڙ جي ذهن جو ان سلسلي ۾ ڪيترو دخل آهي - هيستائين اسان فقط ان پهلوءَ تي پئي ويچار ڪيو آهي، پر هاڻي سائنس جي روشنيءَ ۾ اسين هي به ڏسنداسون ته حواسن وسيلي جيڪي ڪجهه معلوم ٿئي ٿو، تنهن تي معائني ڪندڙ جو جسم ڪيتري قدر اثرانداز آهي.

علم بدن جو ماهر، حواسن وسيلي خبر جي سرشتي

متعلق ڇا ٿو چوي؟

سمجهو ته آءٌ اونداهيءَ رات جو هڪ تاري، مثلاً ”سِريَس“ (Sirius) کي ڏسي رهيو آهيان؛ علم طبيعات جو چوڻ آهي ته سال ٿيا، جو ”سِريَس“ جي روشنيءَ جا ڪرڻا ان وٽان نڪتا، ۽ هڪ خاص عرصي کان پوءِ - جنهن جو پورو اندازو فلڪيات جا ماهر ئي لڳائي سگهن ٿا - مس مس اسان جي

ڌرتيءَ تائين رسيا، پوءِ اهي ڪرڻا جڏهن منهنجي اکين جي تارن سان ٽڪرجن ٿا، تڏهن ئي مون کي ائين چوڻ جو سبب ملي ٿو ته آءٌ سريس تاري کي ڏسي رهيو آهيان. ظاهر آهي ته جنهن ”سريس“ متعلق اهي ڪرڻا مون کي خبر ڏين ٿا، اهو ”سريس“ تارو تڏهن موجود هو جڏهن اهي ڪرڻا وٽائينس نڪتا هئا. ممڪن آهي ته اهو تارو هن وقت موجود ئي نه هجي، درمياني عرصي ۾ ممڪن آهي ته اهو مرڳو ئي ڪم ٿي ويو هجي. هاڻي، ائين چوڻ ته آءٌ هن وقت هڪ اهڙي شيءِ ڏسي رهيو آهيان، جيڪا هن وقت وجود ۾ ئي ڪانهي، هڪ نهايت غير معقول ڳالهه چئبي. ثابت ٿيو ته آءٌ جيڪي ڪجهه هن وقت ڏسي رهيو آهيان، سو ٻيو ڪجهه به هجي، پر ڪراز ڪر ”سريس“ تارو نه آهي. حقيقتاً جو ڪجهه آءٌ ڏسي رهيو آهيان، سو محض هڪ خاص مقدار، شڪل ۽ تيزيءَ يا گهرائيءَ وارو هڪ ڳاڙهو يا پيلو گول نشان آهي، ۽ ان مان آءٌ اهو اندازو پيو لڳايان ته هن نشان جو هڪڙو خاص ابتدائي سرچشمو هو، جنهن سان ان جو (طبيعاتي واقعن جي هڪ لاڳيتي ۽ ڊگهي سلسلي دوران) ڪروڙن ميلن جي مفاصلي ۽ متعدد سال اڳ جو تعلق هو. نهايت ممڪن آهي ته اهو منهنجو اندازو به غلط فهميءَ تي مبني هجي؛ جنهن کي آءٌ تارو ٿو سڏيان، انهيءَ گول پيلي نشان جو اصلي سبب ممڪن آهي ته هيءُ هجي جو مون کي ڪنهن نڪ تي زور سان مُڪَ هنئي هجي ۽ منهنجي اکين اڳيان اٿڻارو اچي ويو هجي، ۽ ان اندازي ۾ هڪ خاص قسم جا چمڪاڻا منهنجي اکين اڳيان پيدا ٿيندا هجن، يا دراصل آءٌ پري ڪنهن جهاز جي کوهي جي چوٽيءَ ۾ تنگيل ڪا ٻرندڙ بتي ڏسي رهيو هجان!

هن معاملي ۾ محض اهو هڪڙو اندازوئي مشڪوڪ نه آهي، پر ان سان گڏ ٻي هڪڙي بنيادي ڳالهه پڻ آهي، جنهن لاءِ دل ۾ تھان ئي زياده شڪ جاڳي سگهن ٿا. مثلاً، آءٌ واقعي سمجهان ٿو ته آءٌ هڪ پيلو نشان ڏسي رهيو آهيان، پر ڇا، ائين سمجهڻ ۾ آءٌ واقعي حق بجانب آهيان؟ جيتري قدر علم طبيعات ۽ علم بدن جو هن ڳالهه سان واسطو آهي، اوتري قدر مون کي صرف هي چوڻ جو حق آهي ته منهنجي اک جون تنتون (Optic nerves) هڪ خاص انداز ۾ متاثر يا متحرڪ ٿي رهيون آهن، جنهن سبب کان صرف منهنجي مغز ۾ ڪي خاص حالتون يا ڪيفيتون رونما ٿي رهيون آهن؛ ڇا،

انهيءَ کان وڌيڪ به ڪجهه چوڻ جو مون کي حق آهي؟
 ان سلسلي ۾ نامياري فيلسوف برٽرنڊ رسل (Bertrand Russel) هڪ نهايت مشهور مثال ڏنو آهي، جنهن ۾ هن هڪ علم بدن جي ماهر جو ذڪر ڪيو آهي، جيڪو فرض ٿو ڪجي ته پنهنجي هڪ مريض جي مغز جو معائنو پيو ٿو ڪري. علم بدن جو ماهر واقعي ائين پيو سمجهي ته هو هڪڙي ٻئي شخص جي مغز کي ڏسي ۽ جانچي رهيو آهي، پر، فيلسوف رسل جي چوڻ موجب، جيڪڏهن علم بدن جي ٻڌايل ڳالهين کي صحيح ڄاڻبو. ته پوءِ ان ماهر جي جانچڻ يا ڏسڻ جو جيڪو عمل آهي، تنهن جا اسباب اهي ئي آهن، جيڪي سندس پنهنجي مغز ۾ رونما ٿي رهيا آهن. زير نظر مغز وٽان روشنيءَ جون لهرون نڪري علم بدن جي ماهر جي اکين تائين پهچن ٿيون، جتي ظاهر آهي ته هو ضرور ڪجهه عرصي کان پوءِ ئي رسنديون هونديون. درمياني وقفو کڻي ڪيترو به مختصر هجي، پر آهي ضرور. علم بدن جو ماهر جيڪي ڪجهه تپاسي رهيو آهي، سو هو فقط تڏهن ڏسي ٿو، جڏهن روشنيءَ جون لهرون سندس اکين تائين پهچن ٿيون - يعني انهيءَ مختصر ۾ محدود عرصي کان پوءِ ئي هو ان کي ڏسي ٿو. تنهن جي معنيٰ هيءُ ٿي ته اهو عمل جنهن کي سندس ”ڏسڻ“ ٿو چئجي، سو ”زير نظر مغز“ کان وٺي جيڪو واقعن جو سلسلو شروع ٿيو، ۽ ويندي جڏهن اهو سلسلو سندس پنهنجي مغز تائين پهتو، تنهن کان پوءِ ئي وجود ۾ آيو. هاڻي اسين ڪيئن چئون ته جو ڪجهه هو واقعي ڏسي رهيو آهي، سو اهو ئي آهي جيڪو هو ڏسڻ گهري ٿو، ۽ جيڪڏهن اسين ائين نٿا چئي سگهون، ته پوءِ هڪڙوئي نتيجو نڪري سگهي ٿو ته جو ڪجهه هو ڏسي رهيو آهي، يا جا ڪجهه خبر سندس ڏسڻ جو حواس کيس ڏيئي رهيو آهي، سا سندس پنهنجي ئي مغز ۾ موجود آهي. جڏهن اسين اهو ويچار ٿا ڪريون ته هن ماهر جي واقعي ڏسڻ کان اڳ جيڪو واقعن جو سلسلو پيدا ٿيو ۽ ان جي ختم ٿيڻ تائين جيڪو وقت لڳو، تنهن درمياني عرصي ۾ ممڪن آهي ته مريض جو مغز ڪيڏانهن گم ٿي ويو هجي، ته پوءِ اسان لاءِ هيءَ ڳالهه مڃڻ نهايت مشڪل ٿي ٿي پوي، جو ائين سمجهون ته هو پنهنجي مغز کان ٻاهر ڪنهن ٻئي مغز کي ڏسي رهيو آهي!

ڇهڻ ۽ سونگهڻ: ڇهڻ وسيلي جيڪا خبر اسان کي ملي ٿي، تنهن تي غور ڪرڻ سان هن مسئلي تي پاڻ زياده روشني پئجي سگهي ٿي. اچو ته اهو مثال، جنهن ۾ هڪ شخص پنهنجي آگرين سان ميز کي ڇهي رهيو آهي، يا دٻائي رهيو آهي، تنهن تي زياده تفصيل سان غور ڪريون. جيئن آءٌ هي اکر لکي رهيو آهيان، تيئن آءٌ پاڻ به ميز تي ساڳئي قسم جو زور ڏيئي رهيو آهيان. رواجي طرح ته آءٌ چوندس ته ائين ڪرڻ سان منهنجون آگرينون ۽ ميز، يعني ٻه مادي شيون، هڪٻئي سان گڏجن ٿيون؛ پر جديد علم طبيعات جي روشنيءَ ۾ منهنجو اهو چوڻ سراسر غلط ٿيندو. علم طبيعات جي ماهرن جي نظرن ۾، جو ڪجهه واقع ٿي رهيو آهي سو صرف هيءُ آهي ته منهنجي آگرين جي ائٽمي جرن ۽ ميز جي ائٽمي جرن جي وچ ۾ برقي مدافعت (Repulsion) پيدا ٿي ٿئي. جيترو زياده زور سان آءٌ ميز تي دٻاءُ ڏيندس اوترو زياده تيز برقي قوت پيدا ٿيندي، جيڪا منهنجي آگرين کي پري هٽائيندي. هن برقي قوت سبب منهنجي آگرين جي چوٽين وارين تنن جي پڇڙين ۾ هڪ قسم جي برقي لهر پيدا ٿئي ٿي، جيڪا آخر وڃي منهنجي مغز تائين ٿي پهچي، جنهنڪري آءٌ محسوس ٿو ڪريان گويا آءٌ ميز کي ڇهي رهيو آهيان. حقيقتاً پنهنجي بدن کان ٻاهر آءٌ ڪنهن به شيءِ سان ڳنڍيل يا لڳل نه آهيان، ۽ جيڪڏهن منهنجي تن تي سرشتي جا واسطيدار حصا هونئن ئي ساڳئي مناسب نموني متحرڪ يا متاثر ڪيا وڃن، ته هوند آءٌ اهڙو ساڳيو ئي ميز کي ڇهڻ جو احساس ماڻي سگهان ٿو. جيتوڻيڪ ان حالت ۾ منهنجي سامهون ڪا ميز ڪٿي نه به هجي، جنهن کي واقعي آءٌ ڇهي رهيو هجان. نه فقط ايترو، پر آءٌ پنهنجي هٿ کان پنهنجي وڍيل ۽ الڳ ٿيل آگر ۾ ٽاچيءَ جي ڇيڻ کي به محسوس ڪري سگهان ٿو. بشرطيڪ منهنجي ٻانهن جي واسطيدار تنن جي پڇڙين کي مناسب نموني متحرڪ يا متاثر ڪيو وڃي.

سونگهڻ جي حقيقت به هوبهو ڏسڻ ۽ ڇهڻ جي حقيقت وانگر آهي. ٻيو ته ٺهيو، پر شايد عام سمجهه جي نظرن ۾ پڻ ائين هرگز نه آهي ته شيءِ جي ٻوٽ يا واس انهيءَ شيءِ وٽ ڪو في الواقع موجود آهي. گهڻا ماڻهو شايد هي به قبول ڪندا ته جيڪا جاءِ اها شيءِ خود والارو بيٺي آهي، ڪم از ڪم انهيءَ جاءِ تي سندس ٻوٽ موجود نه آهي. هو ائين چوندا ته ٻوٽ اهو تاثر آهي،

جيڪو هڪ شيءِ ٻاهر ڪڍندي ٿي رهي، ۽ جو ان شيءِ کان ٻاهر ئي اسان کي محسوس ٿئي ٿو. آءُ ڀانيان ٿو ته اڪثر ماڻهو ”ٻوڙ“ لاءِ هيءُ خيال رکڻ ٿا ته اها نهايت مختصر جڙن جي. جن کي انگريزي زبان ۾ ماليڪيولس (Molecules) چيو وڃي ٿو. ٺهيل هڪ قسم جي گئس آهي، ۽ جڏهن اها گئس ماڻهوءَ جي ناسن تائين پهچي ٿي، ۽ اُن جا جزا جن جي اوءِ ٺهيل آهي سي ناسن اندر حساس پردن کي وڃي ڇيڙبن ٿا، تڏهن ڪي تنتي تاثيرات مغز ڏانهن روانا ٿا ٿين، جنهن ڪري اسان کي ٻوڙ جي سونگهڻ جواحساس ٿو ٿئي. پر، اها ”ڇيڙ“ يعني ٻوڙ جيڪا اسين سونگهون ٿا، تنهن جو انهيءَ شيءِ سان ڪهڙو تعلق آهي، جنهن مان اها ڀانئجي ٿو ته نڪري ٿي، سا ڳالهه هڪ نهايت مبهم ۽ سمجهه ۾ اچڻ کان ٻاهر ڳالهه آهي. بلڪل ساڳي حالت ”آواز“ جي آهي. هوا جون لهرون ٻاهران هوا مان ٿيندي ٿيندي، ڪن جي پردن سان اچي لڳن ٿيون. پوءِ ڪن جي ٻاهرئين، وچئين ۽ اندرئين حصي ۾ جيڪي ڪجهه واقع ٿئي ٿو، سو به هڪ عجيب اسرار آهي. مثلاً اندرئين ڪن ۾ ڪوڏيءَ جي شڪل جهڙي هڪ هڏائين ڪٽوري آهي، جنهن ۾ هڪ پاڻيائو مواد رهي ٿو؛ جڏهن ڪن جي وچئين حصي وارين هڏين ۽ پردن ۾ تحرڪ پيدا ٿئي ٿو، تڏهن اندرئين ڪن جي انهيءَ پاڻيائي مواد ۾ جنبش ٿي پيدا ٿئي، جنهن سبب وري هڏائين ڪٽوريءَ جي پاسن کان بيٺل نازڪ ڏاڳن جهڙن نهايت سنهڙن وارن ۾ تحرڪ ٿو پيدا ٿئي. پوءِ هي متحرڪ باريڪ وار هڪ قسم جا تنتي تاثيرات مغز ڏانهن موڪلين ٿا، جنهنڪري اسين ”آواز“ ٻڌون ٿا. هاڻي سوال آهي ته جيڪو آواز اسان ٻڌو، سو دراصل آهي ڪٿي ۽ بذات خود آهي ڪهڙي ڇيڙ؟ آءُ سمجهان ٿو ته سواءِ خاموشيءَ جي انهن سوالن جو ٻيو ڪو خاطر خواه جواب اسان وٽ آهي ئي ڪونه، جو آسانيءَ سان ڏيئي سگهون.

فيلسوف ”ايڊنگٽن“ (Eddington) جو عينيائي نتيجو:-

علم طبيعيات ۽ علم بدن جيڪي ڪجهه حواسن وسيلي خبر ملڻ جي سرشتي متعلق اسان کي ٻڌائين ٿا، تنهن مان هيءُ ئي نتيجو نڪري سگهي ٿو ته ٻاهرين دنيا ۾ جيڪي واقعات حقيقتاً عمل ۾ اچن ٿا، حواسن وسيلي

اسان کي هوبهو اهي واقعات معلوم نٿا ٿين؛ اسان کي معلوم فقط اهو ڪجهه ٿئي ٿو، جيڪو انهن مادي واقعات جي سبب يا واسطي سان خود اسان ۾ داخلي طرح رونما ٿئي ٿو؛ يعني حواسن وسيلي اسان کي پاڻ کان ٻاهر واريون شيون، جيئن اهي في الواقع آهن، تيئن نٿيون معلوم ٿين؛ بلڪ انهن شين مان جيڪي مختلف قوتون - مثلاً روشنيءَ جا ڪرڻا، گئسون، فضائي لهرون وغيره - نڪرن ٿيون، تن جو اسان جي بدن تي جيڪو اثر ٿو ٿئي، صرف انهيءَ اثر جا نتيجا اسان کي معلوم ٿين ٿا.

سر آرٿر ايدنگٽن جي ڪتاب ”سائنس ۽ ائڊل دنيا“ جي هيٺئين ڏنل اقتباس مان اهو صاف ٿي ويندو ته جديد علم طبيعات جا ماهر ڪيتري قدر هن خيال جا آهن ته خارجي دنيا متعلق اسان کي جيڪا ڪجهه خبر آهي، سا اسان کي سڌيءَ طرح حواسن وسيلي حاصل ٿيل نه آهي، بلڪ محض اسان جي پنهنجي ذهن جي داخلي تاثيرات تي ئي مشتمل آهي. هو لکي ٿو: ”اوهين هن ڳالهه تي ويچار ڪريو ته جيڪا معلومات اوهين ڀانيو ٿا ته اوهان کي ڪنهن خاص مادي شيءِ متعلق آهي، سا اوهان کي ڪيئن ٿي حاصل ٿئي. حقيقت هيءُ آهي ته ان شيءِ مان ڪي اثر نڪرن ٿا، جيڪي اوهان جي ڪن خاص تنن جي پڇڙين سان اچي لڳن ٿا، جنهن کان پوءِ طبيعائي ۽ ڪيمياوي تبديلين جو هڪ خاص سلسلو وجود ۾ ٿو اچي، ۽ انهن تنن معرفت اوهان جي مغز جي ڪنهن خاص جزئي تائين اهو سلسلو وڃي ٿو رسي؛ اتي گويا هڪ قسم جو معجزو واقع ٿو ٿئي، ۽ هڪدم اوهان جي ذهن ۾ اهڙي هڪ خاص قسم جي شڪل يا ان جو احساس ظاهر ٿي ٿو بيهي، - جيڪا شڪل يا جيڪو احساس پنهنجي محرڪ کان يعني انهن طبيعائي ۽ ڪيمياوي تبديلين کان، جن ان کي براه راست پيدا ڪيو، بنهه هڪ جداگانہ نوعيت جو آهي، ۽ جنهن سان ان کي ڪنهن قسم جي مشابهت نه آهي. هاڻي، ائين چئي سگهجي ٿو ته مادي دنيا متعلق اسان کي جيڪا ڪجهه ڄاڻ يا خبر آهي، اها ڪنهن نه ڪنهن حالت ۾ تنن وسيلي رسايل اهڙن محرڪات معرفت ئي اسان کي حاصل ٿيل آهي. انهيءَ نقطي نگاه کان، اسان جو ذهن گويا هڪ مرڪزي دفتر آهي، جتي تنن وسيلي آيل خبرون داخل ٿين ٿيون؛ ۽ ٻاهرين دنيا جون ڪل شيون جدا جدا حيثيت ۾ گويا خبرن موڪلڻ جا مرڪز آهن؛

ٻوڙ هڪ شيءِ وٽان جڏهن ساڳئي قسم جون خبرون وري وري اسان جي ذهن کي ملن ٿيون، تڏهن ان مرڪز کي اسان جو ذهن بلڪل ائين سڃاڻيو ٿو جيئن ”ريڊيو“ ٻڌندي ٻڌندي دنيا جي مختلف ريڊيو نشرگاهن کان اسين اهڙا واقف ٿي ويندا آهيون، جو هڪدم چئي ڏيندا آهيون ته هي خبرون ڪراچيءَ کان، دهليءَ کان يا لنڊن کان اچي رهيون آهن. پر، هڪ نشرگاه جيڪي ڪجهه اهو نشر ڪري ٿو خود ان جهڙو هرگز نه آهي، يعني نشرگاه ۽ ان جي نشريات ۾ ڪنهن به قسم جي ڪا مشابهت نه هوندي آهي. بلڪل ساڳيءَ طرح، اسان جي اردگرد رکيل مادي شيون مثلاً ڪرسيون، ميزون وغيره وغيره، جن جون متواتر موڪليل خبرون اسان جي ڏسڻ، ڇهڻ يا ٻين اهڙن حواسن تي اثر وجهنديون رهن ٿيون، تن جي نوعيت اها هرگز نه آهي جيڪا وٽائين خبرن يا انهن خبرن معرفت پيدا ٿيندڙ تاثيرات جي آهي. نهايت تعجب آهي ته اهڙن هڪڙن آبتن ۽ اڻسڌيءَ طرح مليل پيغامن ۽ اطلاعن تي اسين وسهي ويهي ٿا رهون ته انهيءَ طريقي سان مادي دنيا جو ڪو واقعي رٿائو ۽ اعتبار جوڳو علم اسان کي حاصل ٿي ٿو وڃي.“

مٿين قسم جي ويچارن کي سامهون رکندي، سر آرٿر ايڊنگٽن اڳتي هلي اهي نتيجا اخذ ٿو ڪري، جيڪي عينييت جي فلسفي کي مڃڻ وارن فيلسوفن جي رايي ۽ خيالن کان ڪنهن به صورت ۾ مختلف نه آهن. ٻاهرين دنيا متعلق اسان جي علم کي اهڙيءَ طرح صرف انومان تي بيٺل ۽ گول مول علم سڏيندي، هو اڳتي هلي ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ٿو ڪري ته برخلاف ان جي خود پنهنجي ذات يا خود پنهنجي نفس متعلق اسان جو علم ڪيتري قدر نه سڌو، صاف ۽ معتبر علم آهي.

انهيءَ باري ۾ هو چوي ٿو، ”(البت) هڪڙي قسم جو علم اهڙو آهي، جيڪو انهن (مٿي بيان ڪيل) وسيلن جو محتاج نه آهي، ۽ اهو آهي اطلاعاتي تارن جي پڄاڻين يا پڇڙين وٽ جيڪي ڪجهه آهي تنهن جي اصلي نوعيت جو علم.“

هيءُ علم اهو نه آهي، جيڪو ٻاهريون شيون پنهنجي متعلق اسان کي پيغامن يا خبرن جي صورت ۾ تنهنجي سرشتي جي اطلاعاتي تارن وسيلي پهچائينديون رهن ٿيون، بلڪ هيءُ علم، هڪ شيءِ جيئن بذات خود آهي،

تنهن شيءَ جو علم آهي؛ ۽ اها شيءَ جيئن بذات خود آهي، يعني اها واحد شيءَ جنهن کي اسين، سندس اصلي صورت ۾، سڌيءَ طرح ڄاڻون ٿا، هڪ ذهني شيءَ آهي؛ يعني اها شيءَ آهي خود اسان جو ذهن، نفس يا من. اهڙيءَ ريت سر آرٿر ايڊنگٽن آخر هن نتيجي تي ٿو پهچي ته ”ذهن (نفس، من) ئي اها پهرين شيءَ آهي، جنهن جو سڌيءَ طرح اسان کي تجربو حاصل ٿي سگهي ٿو ۽ ٿئي ٿو؛ هن کان سواءِ ٻيون جيڪي به ڳالهين آهن سي سڀ محض ڏورانهان انومان آهن. اسان کي صرف پنهنجي ئي ذهني ۽ روحاني شخصيت جو علم حاصل ٿي سگهي ٿو؛ اسين ڪنهن به ٻيءَ شيءَ کي ايترو ويجهو نه آهيون، جيترو پنهنجي پاڻ کي. هيءُ علم زياده ۾ زياده ويجهڙائيءَ کان، ۽ پنهنجي پاڻ سان اسان کي جيڪي قريب ترين واسطا آهن، تن معرفت اسان کي حاصل ٿئي ٿو. هن علم جي تحصيل جا طريقا علم طبيعيات جي سمورن ٻڌايل طريقن کان الڳ ۽ اعليٰ آهن.“

سائنس مان نڪتل نتيجن جي اهميت: -

اڌ اشارتاً به ائين چوڻ ٿو چاهيان ته مٿي بيان ڪيل نتيجو ڪو هروڀرو صحيح آهي. جيڪو فلسفو، داخلي عينييت (subjective Idealism) کي مڃڻ وارن فيلسوفن وانگر، چوي ٿو ته اهي شيون جيڪي حواسن وسيلي اسين معلوم ڪريون ٿا سي - - - سڀ معلوم ڪندڙ جي ذهن ۾ ئي موجود آهن يا سندس ذهن تي ئي انهن جي وجود جو انحصار آهي، انهيءَ فلسفي کي ڪو حق ڪونهي، جو سائنسدان جن ڳالهين جي بنا تي سائنس جا نتيجا مرتب ڪن ٿا، تن ڳالهين کي هو وٺي پنهنجي ثابتيءَ ۾ استعمال ڪري. مون حواسن وسيلي خبر متعلق سائنس جا ٻڌايل نتيجا جو هتي پيش ڪيا آهن، تنهن مان منهنجو مقصد فقط هيءُ آهي ته عام سمجهه جو هيءُ خيال ته ٻاهرين دنيا ڪن جسماني شين جي ٺهيل آهي، جن کي ڪي اصلي خاصيتون آهن، ۽ اهي شيون هوبهو جيئن آهن تيئن، گويا ڪنهن الهامي طريقي سان، اسان جي ذهن کي معلوم ٿي وڃن ٿيون؛ انهيءَ عام خيال جي مخالفت ۾ جيڪي به دليل اسان وٽ موجود آهن، پوءِ اهي فلسفي جا بيان ڪيل هجن يا سائنس جا، اهي سمورا دليل هتي، هڪ ئي وقت، بيان ڪري ڇڏيان.

ٻاهرينءَ دنيا متعلق اسان کي جنهن به سلسلي ماتحت خبر يا ڄاڻ حاصل ٿئي
 ٿي، انهيءَ سلسلي ۾ اسان جي ذهن جو زياده دخل آهي يا اسان جي بدن ۽
 حواسن جي عضون جو، - ٻنهي حالتن ۾ هن خيال کي اسين ڪنهن به طرح
 نظرانداز نٿا ڪري سگهون ته دنيا جون جيڪي به خاصيتون اسين معلوم
 ڪريون ٿا، تقريباً انهن سمورين خاصيتن جو انحصار اسان تي آهي.
 جيڪڏهن ائين نه هجي ته پوءِ ساڳي شيءِ مختلف ماڻهن کي، يا مختلف حالتن
 ۾ ساڳئي ماڻهوءَ کي، مختلف صورتن ۾ ڏسڻ ۾ اچي؟ ”الف“ کي هڪڙي
 شيءِ نيري ٿي ڏسڻ ۾ اچي، ۽ ”ب“ جيڪو رنگ-اندو (Colour Blind)
 آهي تنهن کي اها ساڳي شيءِ سائي ٿي ڏسڻ ۾ اچي. ائين ته نٿو چئي
 سگهجي ته اها شيءِ هڪ ئي وقت نيري به آهي ۽ سائي به! ته پوءِ اسان وٽ
 ڪهڙو معقول سبب آهي، جو چئون ته اها واقعي نيري آهي، سواءِ رڳو هن
 جي ته ”دستوري“ نظر ۾ اها نيري ٿي ڏسڻ ۾ اچي؟ ائين ڀلا ڇو نه چئون ته
 اها جيئن هڪ رنگ-اندي شخص کي سائي ڏسڻ ۾ ٿي اچي، تيئن واقعي آهي
 به سائي؟ ڇا، ائين محض ان ڪري نه چئون جو رنگ-اندو شخص اقليت ۾
 آهي؟ سڌو سادو نتيجو هن مان ته هيءُ ئي ڪڍي سگهجي ٿو ته ظاهري
 رنگن جو هيءُ فرق هنن ٻنهي شخصن جي محض مختلف بدني ساخت تي آهي.
 ٻيو مثال وٺو: جيڪڏهن اسين پنهنجي اکين ۾ سنٽونين (Santonin)
 وجهنداسون ته اسان کي هر ڪا شيءِ ڀيلي ڏسڻ ۾ ايندي. هن حالت ۾ اسين
 ائين به نٿا چئي سگهون ته اسان جي ڏسڻ جي حواس ۾ اندروني تبديلي واقع
 ٿي آهي، جنهنڪري اسان کي دنيا مختلف ٿي ڏسڻ ۾ اچي؛ تنهن جي معنيٰ ته
 اسين صرف ائين چئي سگهون ٿا ته هر طرف جو پيلاڻ اسين ڏسون ٿا، سو
 محض اسان جي ڏسڻ جي حواس جي هڪ خاص حالت ڪري ائين ٿيو آهي.
 جيڪڏهن پيلاڻ جي حقيقت اها آهي، ته پوءِ اسان کي ڪو سبب ڪونهي جو
 چئون ته ٻيا سڀئي رنگ جيڪي رواجي طرح اسين ڀانيون ٿا ته دنيا ۾ ڏسندا
 رهون ٿا، تن سڀني جي به اهائي ساڳي حقيقت نه آهي!

(ڪراچي، فيبروري 1957ع)

جمهوريٽ انسان ذات لاءِ

(ترجمو)

جمهوريٽ جو جنم، جيئن هرڪو ڄاڻي ٿو، يونان ۾ ٿيو. (۲) لفظ ”ڊيموڪريسي“ (اڄ جنهن جي معنيٰ اسين ”جمهوريٽ“ ڪريون ٿا) پڻ يونان ۾ جڙيو، جو ٻن لفظن جو مرڪب آهي؛ ڊيموس (Demos) معنيٰ ”عام ماڻهو“ (جنهن لاءِ اسان وٽ لفظ ”جمهوريٽ“ به ڪم اچي ٿو) ۽ ڪريٽوس (Kratos) معنيٰ ”راج“، سرڪار يا حڪومت. انهيءَ طرح ”ڊيموڪريسي“ جي معنيٰ ٿي ”عام ماڻهن جو راج“، جمهور جو راج، عوامي حڪومت يا جمهوريٽ. راج يا حڪومت جي هن طريقي ۾ عام ماڻهو حڪومت جي قاعدن قانونن ٺاهڻ ۽ ان جي ڪمن ڪارين هلائڻ ۾ سڌيءَ طرح پاڻ حصو وٺندا هئا. ان کان اڳ، اهو ڪم يعني حڪومت جو ڪم ڪار، يا حڪمراني، ماڻهن جو هڪڙو ڪو خصوصي ننڍو ٽولو يا خاص هڪڙو ڪو ”ڏاڍو مڙس“ هلائيندو هو، ۽ ان وقت تائين، سڄيءَ دنيا ۾ حڪومت جو اهو پويون طريقو ئي رائج هو.

انهيءَ طرح يوناني جمهوريٽ، دنيا جي هن تختي تي، جتي هرهند، ڪنهن به استعني يا نيارپ کان سواءِ، رڳو ڏاڍ ۽ حڪما حڪميءَ جو راج هلندو هو، ڏاهپ ۽ پل مانسيءَ جو هڪ وڏو اڳتي قدم شمار ٿئي ٿو.

بهرحال، جمهوريٽ جو هيءُ خيال يا تصور، جنهن لاءِ حڪمرانيءَ جي سرشتي ۾ نڪرواسين (Citizens) جي سڌيءَ حصيداريءَ جي ضرورت هئي ۽ عملاً به ائين ئي ٿيندو هو. ڇاڪاڻ ته اڳوڻا ماڻهو سياسي ”نمائندگيءَ“ جي اصول کان نه واقف هئا ۽ نه ان جي کين اڃا گهرج هئي. انهيءَ دؤر ۾ فقط ”ڳوٺ راج“ يا ”نگر راج“ (polis) سان لاڳو هو ۽ اوسين تائين محدود هو.

هن ڳالهه جي به عام طور گهٽ ڄاڻ آهي ته يوناني ”پولس“ (نگر، شهر) جو سماجي ۽ اقتصادي ڍانچو اهڙي ڌانءَ جو هو، جو ان جي رهواسين

جي وڏي گهٽائيءَ يا اڪثريت کي اتي جي نگرواسين وانگر نه پر ڌارين ماڻهن وانگر رهڻو ٿي پيو. اهي اتي پنهنجي ئي نگر ۾ ٻانهيا يا غلام (Doulio) ٻاهريان (Barbario) ۽ ڌاريان يا اجنبِي (Metoikio) سڏيا ۽ سمجهيا ويندا هئا. ان صورتحال ۾ اتان جي نگر جي سڄي آدم ۾ ”نگرواسي“ فقط ڏهه يا پندرهن في سيڪڙو مس هوندا هئا.

انهيءَ طرح، يوناني جمهوريت ۾ جيتوڻيڪ ڪيئي گهڻيون ڇڱايون هيون، ته به اصل ۾ اها ٿورائيءَ جي يعني اقليت جي، ۽ ڪڏهن ته بلڪل ئي اقليت جي، حڪومت هوندي هئي.

انهيءَ ڪري ئي تي- آر - گلوور (T. R. Glover) کي، جيڪو ٻيءَ طرح ته يوناني جمهوريت جو بيحد مداح ۽ شيدائي هو، تسليم ٿي ڪرڻو پيو ته ”اٺين ان جي نقادن وٽ واقعي ڳرا دليل آهن، جيڪي چون ٿا ته ”پيريڪلس (۲) جي ان اعليٰ جمهوريت جو بنياد غلامن جي پگهر ۽ رت تي ئي رکيل هو.“ (۳)

يا، جيئن هڪڙي ٻئي مصنف چيو آهي، ”اها قديم جمهوريت نه رڳو غلاميءَ سان بلڪل ريتل ۽ ٺهيل هئي، پر غلامي ان لاءِ عين ضروري هئي، چوٽه پاڻ سان گڏوگڏ غلاميءَ جي موجود هجڻ سان ئي ان پنهنجي ”نگرواسين“ کي فرصت مهيا ڪئي ٿي، جنهن ۾ هو عام مسئلن ڏانهن ڌيان ڏيئي سگهيا ٿي.“ (۵)

دنيا ۾ رومن شهنشاهت جي وارد ٿيڻ کان پوءِ، جمهوريت جيڪا يونان ۾ ئي ايتري ڪمزور ۽ اڻپوري هئي، هڪ ته مرڳو ئي ڌرتيءَ جي گولي تان غائب ٿي ويئي. هيءَ عالمي درجي جي رومن حڪومت دنيا ۾ پنج سو سال قائم رهي، ۽ ان جي ڏاڍائيءَ، ڪنورتا ۽ پاڻ پراڻيءَ سبب جمهوريت لاءِ ان حڪومت وٽ ڪا گنجائش ڪانه هئي.

اڳتي هلي تاريخ جي وچين دؤر ۾، جمهوريت ڪجهه ڪجهه پنهنجو ڏيک ۽ ڏيکاءُ ڪتي ڪتي البت ڏنو. خاص طرح انگلنڊ ۽ سوئٽزرلنڊ ۾. پر جديد طرز جي قومن جي جنم سان ۽ انهن جي پندرهن ۽ سورهن صدي عيسويءَ جي طاقتور ۽ چڙواڳ سلطاني حڪومتن هيٺ جمهوريت جي ڪنهن به ادا يا عمل کي اڀرڻ جو موقعو ملي نه سگهيو، ۽ ان جو هر امنگ ۽ اظهار انهن

شخصي ۽ آمرانه حڪومتن جي ڳرن ڳرن ٻيون ۾ ڇپيو ۽ ڇپايو ئي رهيو. انهيءَ ڪري بني نوع انسان جي ارتقا جو وڏو حصو، جمهوريت جي خيال کان، هڪ وڏي ۽ ڊگهي صحرا وانگر نظر ٿو اچي، ۽ جمهوريت اُن ۾ جاگرافيائي طور فقط ڪٿي ڪٿي ڪنهن سبز واديءَ مثال ۽ تاريخي طور فقط ڪٿي ڪٿي ڪنهن وڻيءَ يا ويساهينءَ جي صورت ۾ نظر اچي ٿي.

اٺين ٿيندي ٿيندي، نيٺ ارڙهين صديءَ جي آخر ۾، دنيا کي جمهوريت جي آدرش جي ٻئي جنم جي ڏسڻ جو موقعو مليو، ۽ اهو واقعو ايترو ته طاقتور ۽ جاندار واقعو هو، جو اُن وقت کان وٺي اڄ تائين تاريخ تي اُن جي ڌاڪ موجود آهي، ۽ اسان جي اڄوڪي دنيا ۾، حڪومت جي مثالي يا آدرشي صورت طور، جمهوريت جي جاءِ يا درجو ايتريءَ ته مضبوطيءَ سان قائم آهي ۽ اُمت آهي، جو اُن کي بدلائڻ يا مٽائڻ لاءِ وڏي ڪنهن تاريخي ڌماڪي يا زلزلي جي ضرورت پيش اچي ٿي، جنهن جي هولناڪ نتيجن تي سوچڻ ۾ ڏهن سڌائين ڪٽبي وڃي ٿو.

سچ پچ ته ارڙهين صديءَ جي آخر ۾ خواب ۾ ستل ماڻهو ڄڻ من ۾ اهو خيال ڪڍي ڄاڳي آيا، ته حڪومت جو پيروانو يا سرچشمو سماجي ڍانچي جي تري ۾ يعني پيڙهه ۾ رکيل آهي ۽ نه اُن جي ڀت يا چوٽيءَ تي. ٻين لفظن ۾، هن خيال هنن جي ذهن ۾ اڻ ڪوليءَ ته حڪمرانيءَ جي سڄي طاقت يا اختيار، يعني حاڪميت جو حق (يا، اصلي معنيٰ ۾، اقتدار) ماڻهن وٽان، عوام وٽان، خلق وٽان، (نه خدا وٽان ۽ نه بادشاهه وٽان) ملي ٿو، ۽ هي حاڪم يا حڪمران فقط ماڻهن جا، عوام جا، خلق جا ”عارضِي نمائندا“ يا ”وقتي عيوضي“ آهن.

انهيءَ خبر، انهيءَ ڄاڻ- جنهن جنوري ۱۷۷۶ع جي آمريڪي انقلاب کي ۽ ۱۷۸۹ع جي فرينچ انقلاب کي جنم ڏنو- جديد نمائندگيءَ واريءَ يا عيوضائپ واريءَ جمهوريت جا بنيادي پٿر رکيا، ۽ اها سياسي فڪر جي اوسر ۾ انسان جي هڪ وڏي ۽ وڏي ڪاميابي ۽ تاريخي حاصلات هئي.

پر، ٿورو ئي وقت نه گذريو، يعني اوڻويهين صديءَ جي وچ ئي ڌاري، جمهوريت جو خود هيءَ (گهڻن جي نظرن ۾) تقريباً ڪامل تصور ماڻهن جي تنقيد جو نشانو بڻيو. ڪارل مارڪس ۽ فريڊرڪ اينجلس خاص طرح پنهنجي

ڪتاب ”سرمایو“ (Das Kapital) ۾ سرمایہ داري سرشتي جي فڪري بنيادن تي اعتراض ڪيو، ۽ انهن جي حق ۽ صداقت تي شڪ اٿاريا، جن تي جمهوريت جو هيءُ نئون تصور بيٺل هو، جيڪو ان وقت جي لحاظ کان سچ پچ به ته ان جو نئون تصور هو.

جمهوريت جو هيءُ تصور - جيتوڻيڪ اهو هڪ وڏو اڳتي قدم هو - مارڪس ۽ اينجلس جي نظر ۾ وري به ٿورائيءَ لاءِ يعني اقليت لاءِ ئي جمهوريت جو تصور هو، ۽ تاريخ ۾ پنهنجي ”اوائلي“ صورت وانگر ان به سماج جي مٿين ۽ مفاد پاتل طبقن جي پاسداري ٿي ڪئي. ان ۾ هيٺين ۽ محروم طبقن جو، خاص طرح مزدورن ۽ هارين جو، ڪوبه حصو يا آواز ڪونه هو، ۽ جي هون به تمام ٿورو - سندن دڪي صورتحال ۽ ان جي نتيجي ۾ ٻين طبقن جي هٿان ڦرجندي ۽ لتچندي رهڻ ڪري، انهن جي اعلان ڪيل حقن ۽ آزادين جي اصليت رڳو علمي يا نظرياتي ڳالهين جي وچي ٿي رهي. انهيءَ ڪري، مارڪس ۽ اينجلس جي خيال ۾، ان ڳالهه جي سخت ضرورت هئي ته جمهوريت جي اڃا ئي هڪ ٻي صورت موجود ڪئي وڃي، جيڪا نه رڳو سياسي هجي ۽ دولتمندن، سيلين ۽ شاهوڪارن لاءِ هجي، پر اها سماجي به هجي ۽ غريبن لاءِ به هجي.

۱۹۱۷ع ۾ آڪٽوبر واري روسي انقلاب کان ٿورو ئي اڳ، لينن پنهنجو ڪتاب ”رياست ۽ انقلاب“ (State and Revolution) شايع ڪيو، جيڪو انقلاب جي فڪر جي هڪ بنيادي تصنيف هئي ۽ اهو اڄ اشتراڪي ادب جو هڪ اول درجي جو ڪتاب (Classic) شمار ٿئي ٿو. ان ۾ لينن جمهوريت جي هن نئين صورت جا فڪري بنياد گهڙيا ۽ پٽرا ڪيا، ۽ ان کي، ڪجهه غير ضروري لفظن ۾، پوءِ ”عوامي جمهوريت“ (People's Democracy) - ”عوامي“ عوام جو راڄ، ”جمهور“ جي جمهوريت - سڏيو ويو، ۽ جمهوريت جي هيءَ صورت ٻيءَ عالمي جنگ کان پوءِ دنيا جي ڪافي گهڻن ملڪن قبول ڪئي ۽ قائم ڪئي، جن ملڪن جي جملي آدمشماري اڄ دنيا جي سڄيءَ آدمشماريءَ جو تقريباً اڌ آهي.

انهيءَ طرح، اڄ اسان وٽ جمهوريت جا ٻه بنيادي تصور آهن، جيڪي ٻئي نيڪ نيتيءَ سان پاڻ کي سڄو ۽ اصل سمجهن ٿا؛ هڪ ”مغربي“ تصور.

جيڪو يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا ۽ مغربي يورپ جي ملڪن ۾ ۽ ٻين ملڪن ۾ رائج آهي، جيڪي حقيقي طور يا رسمي طور، انهن جي فلسفي جي ٻوڙلڳي ڪن ٿا، ۽ ٻيو ”مشرقي“ تصور، جيڪو سوويت روس ۽ چين جي رعييتي راڄ ۾ (جن ٻنهي ۾ پنهنجا پنهنجا فرق به آهن) ۽ دنيا جي ٻين سوشلسٽ ملڪن ۾ رائج آهي.

مغرب هن ”عوامي جمهوريت“ جي تصور تي واقعي کلي ٿو ۽ ان کي هيچ ٿو سمجهي. ۽ چوي ٿو ته اها ماڻهوءَ کان سندس آزادي کسي وٺي ٿي، جيڪا جمهوريت جي هڪ بنيادي پٿر مٿل آهي.

مشرق، وري پنهنجي طرفان، دليل ٿو ڏئي ته مغرب جي ”بورجوا جمهوريت“ هڪ ڪوڙي جمهوريت آهي، ڇاڪاڻ ته اها ناقابل اصلاح سماجي ۽ اقتصادي غير برابرين تي ٻڌل آهي، جيڪي غير برابريون ماڻهن جي وڏي اڪثريت لاءِ آزاديءَ جي ڳالهه کي رڳو هڪ وهڙ يا ڪوڙو ڏيک بڻائي ڇڏين ٿيون. سڄي جمهوريت فقط اشتراڪيت (Socialism) ۾ ئي موجود ٿي سگهي ٿي.

اٺين ڏسڻ ۾ اچي ٿو ته هيءُ بحث، يا هيءُ مناظرو، آسانيءَ سان حل ٿيڻ وارو نه آهي، ۽ اهڙين حالتن ۾ جيئن هميشه ٿيندو آهي، قديم لاطيني ٻهاڪي ”وچين راهه سڄي راهه“ (In medio Virtus) مطابق سچ شايد هنن ٻنهي مغربي ۽ مشرقي نقطن جي وچ تي ڪٿي موجود هجي.

جمهوريت جو مغربي تصور، ٿوريءَ گهڻي حد تائين، ان جي سماجي افاديت جي ڳالهه کي ڇڏي ڪري يا ان جي خلاف، ان جي آزاديءَ جي افاديت واريءَ ڳالهه تي وڌيڪ زور ڏئي ٿو. ان جو سوشلسٽ تصور، وري ٿوريءَ گهڻيءَ حد تائين، ان جي سياسي افاديت جي ڳالهه کي ڇڏي ڪري يا ان جي خلاف، ان جي سماجي افاديت جي ڳالهه تي وڌيڪ زور ڏئي ٿو.

آزادي آمريڪي ۽ فرينج انقلابن جي سڀ کان وڌيڪ اهم فتح ۽ حاصلات هئي؛ ۽ برابري يا مساوات وري روسي انقلاب جي. انسان ذات انهن ٻنهي مان ڪنهن کي به ترڪ ٿئي ڪري سگهي، چوٽه اهي ٻيئي جديد انساني دنيا جي تهذيبي ورثي جو حصو آهن.

ٻين لفظن ۾، جديد جمهوريت، جيڪا اصل ۾ آمريڪي ۽ فرينج انقلابن

مان آسري هئي، پنهنجي ان "اصليت" کي محفوظ رکڻ لاءِ، روسي انقلاب کان غافل ۽ لاتعلق ٿي رهِي سگهي. حقيقت هيءَ آهي ته اڄ جي دؤر ۾ جمهوريت، وڌيڪ عرصو حڪومت جي هڪ سياسي صورت ۾ ئي فقط، زندهه رهي نٿي سگهي. ان کي اقتصادي ۽ سماجي ڍانچي جي هڪ صورت به ضرور وٺي آهي. هڪ مضبوط سماجي معنيٰ يا مواد کان سواءِ، اڄ جي دور ۾ ڪا جمهوريت تصور ۾ اچي ئي نٿي سگهي. سي. بي. مئڪفرسن (C. B. Macpherson) جو ته بلڪل چوڻ آهي ته اڄ "جمهوريت جي اجاره داريءَ يا هڪ هٿيءَ جي دعويٰ ڪرڻ جو مغرب کي ڪو حق ڪونهي." (۶)

ان سڀ مان ظاهر آهي ته جمهوريت جي هنن ٻن تصورن ۾ ربط ۽ موافقت آڻڻ جي ضرورت آهي، ته جيئن آزاديءَ ۽ مساوات ۾ همدمي ۽ مطابقت پيدا ٿي سگهي ۽ ائين هن دؤر جي تمام وڏي اختلاف ۽ تصادم کي - جنهن کي مغرب ۽ مشرق جو نظرياتي اختلاف ۽ تصادم چئجي ٿو - ختم ڪري يا گهٽائي سگهجي.

هيءَ ڳالهه چاليهه سال اڳ، ٿامس مئن (Thomas Mann) پوريءَ طرح محسوس ڪئي هئي، جڏهن هن لکيو هو ته "فرينچ انقلاب جي مشهور سه - لفظي نعري - آزادي، مساوات، اخوت - جا پهريان ٻه "پاوا" گذريل صديءَ کان باهمي مباحثي ۽ تڪرار ۾ الجھيل رهيا آهن؛ انسان ذات جي انهن ٻن عظيم ۽ اعليٰ آدرشن جي "هاڻو - نه" ۽ "نت ڪٿ" جي ناتني جو، اسان جي دؤر ۾، هي هڪ اهڙو ڪيل رهيو آهي، جو اڪثر اهو المي جي صورت وٺندو پئي رهيو آهي - انقلاب جي جنگين جي المي جي صورت - جنهن ۾ ماڻهو ٻن آدرشن لاءِ هڪٻئي کان ڇڄي، جدا ٿي، پاڻ ۾ ائين وڙهندا رهيا آهن، جن اهي هڪٻئي جا ضد آهن! ضرورت آهي ته هنن ٻن آدرشن کي ملايو وڃي، انهن جو ٺاه ڪيو وڃي - پورهئي ۽ پورهئي جي معاوضي يا موت ۾ مطابقت آڻڻ سان، فرض ۽ حق، آزاديءَ ۽ مساوات، فرد ۽ سماج، جن (The Person) ۽ مهاجن (The Collectivity) جي وچ ۾ موافقت پيدا ڪرڻ سان."

بنيادي طور، ساڳيائي نتيجا، گڏوگڏ هڪ ٻيو سياسي مفڪر، جئڪس مارٽن (Jacques Maritain) به پيش ڪري چڪو هو، مثلاً هن پنهنجي

تعليمات ۾ ٻن قسمن جي جمهوريت جي ڳالهه ڪئي -- يعني هڪڙي اصلي، جيوڊارڪ (Organic). يا انسانيت واري (Humanistic) جمهوريت، ٻي ديالو، ڪشاده دل (Liberal) يا وچين ڍاول طبقي واري (Bourgeois) جمهوريت، جنهن کي هن، ڌڪار جي انداز سان، نراجيت جي برقي ۾ ڍڪيل جمهوريت (Democratic anarchiste mas-que) سڏيو هو. (۸)

هاڻي تازو، ٻين به ڪيترن سياسي عالمن وانگر، مارس دوورگر (Maurice Duverger) هنن ٻن جمهوريتن جي تطابق ۽ تفهيم، جوڙ ۽ ٺاه، جي روشن امڪان جي ڳالهه ڪئي آهي، جنهن کي هن هر-مرڪزيت يا "ڪني ٿيڻ جي چڪ" (Convergence) سڏيو آهي. هن جو چوڻ آهي؛

(الف) مغرب وارا ۽ مارڪس وادي، پنهنجن ڪن بنيادي اختلافن هوندي به هڪٻئي کي ڪافي ويجهڻ آهن- جنهن جي ڪين به پوري پروڙ ڪانهي.
 (ب) مغرب جي دنيا هاڻي تسليم ڪري ٿي ته نت نئين سر ائندڙ سياسي عداوتن ۾ سماجي ۽ اقتصادي سببن يا ڳالهين جو وڏو دخل رهي ٿو.
 (ج) مارڪس وادي هاڻي تهذيبي ڳالهين کي وڌيڪ اهميت ڏيڻ لڳا آهن.
 (د) مشرق ۽ مغرب جي "هر مرڪزيت" جمهوري سوشلزم جي نقطي تي، جتي ٽين دنيا جون قومون به ساڻن وڏي هر شريڪ ٿين -- اڄ جي عالمي حالات جو منطقي رخ توڙي منزل انهيءَ تصفيي يا نبيري ڏانهن آهن.
 دوورگر جي پنهنجن لفظن ۾، "ارتقائي راهن ۾ هر مرڪزيت (ڪني ٿيڻ جي چڪ)، اصل وانگر، اڄ به اهڙي ئي سجاڳ ۽ جاندار آهي..... ڏسڻ ۾ ته واقعي ائين ٿو اچي ته اڄ جون اڳتي وڌيل دنيائون، مشرق جي دنيا ۽ مغرب جي دنيا، پنهنجي پنهنجي موقف تي ايتريءَ ته سختيءَ ۽ ضد سان قائم آهن، جو ٻنهي مان ڪابه هر مرڪزيت ڏانهن وڌندڙ نظر نٿي اچي. سوويت يونين ۽ عوامي جمهوري ملڪ برابر ڪڏهن به سرمايه داريءَ جا حامي ملڪ ڪونه ٿيندا، ۽ يونائيٽيڊ اسٽيٽس آف آمريڪا ۽ مغربي يورپ جا ملڪ به ڪڏهن ڪميونزم کي خوشيءَ سان ڪونه قبوليندا، پر ڏسجي ٿو ته هي ٻئي دنيائون ٻن پنڌن سان سوشلزم ڏانهن وڌي رهيون آهن؛ هڪڙو مشرق جي دنيا جو

آزادي پسند ۽ ڪشاده دليءَ ڏانهن مائل پنڌ، ۽ ٻيو مغرب جي دنيا جو سماج پسند ۽ سماج واد يا اشتراڪيت ڏانهن مائل پنڌ. ائين عين ممڪن آهي ته هي انهن جا پنڌ اوکا ثابت ٿين ۽ هن پنڌ ۾ کين وڏيون رڪاوٽون آڏو اچن، ۽ ان ۾ کين گهڻو وقت به لڳي ۽ وقت بوقت هو پوئتي موٽ به کائين ۽ کانئن ڪجهه ڪجهه رستي ڀل به ٿئي. پر اڳتي وڌڻ ۽ ساڳيءَ هڪ منزل تي پهچڻ انهن جو يقيني آهي. اٽل آهي." (۹)

انهيءَ طرح، اسان جي دؤر ۾، جمهوريت جي هن بن بنيادي ۾ نامڪمل تصورن جو تصفيو يا نبيرو تمام تڪڙو ۽ بيحد ضروري معلوم ٿئي ٿو. چوٽه اهوئي اڄ جي عالمي تلاءَ جي هڪ مکيه جڙ کي اڪوڙي ڪڍڻ جو هڪڙو وسيلو آهي، ۽ ٻيو ته اهو هڪ جديد بين الاقوامي سياسي نظام جي قيام لاءِ تياريءَ جو پڻ هڪڙو وسيلو آهي، جنهن سياسي نظام کان سواءِ ڪو عمل ۾ اچڻ جهڙو ۽ سڀ لاءِ مفيد جديد عالمي اقتصادي نظام شايد ئي ممڪن ٿي سگهي. هن طرح جو تصفيو هيگل جي جدلياتي اصولن جي روشنيءَ ۾ (جن اصولن مارڪس ۽ اينجلس کي سندن فڪر جي اڪثر خيالن جي تشڪيل ۽ ترڪيب ۾ مدد ڪئي) پڻ سمجھائي ۽ ثابت ڪري سگهجي ٿو. جيئن هيٺ چارٽ ۾ ان قسمر جي ابتدائي ڪوشش ڪئي ويئي آهي -

معاملو (مارو) Thesis:

مغربي (بورجوا) جمهوريت

(آمريڪي ۽ فرينچ انقلابن مان اپريل).

(۱) سرمايه داري سرشتي تي بيٺل.

(۲) آزاديءَ، ۽ سياسي حقن تي زور رکي ٿي.

(۳) آزاد جو ڪمپائيءَ ۽ شخصي مفاد جي بنياد تي، اقتصادي نظام جي

پرورش ڪري ٿي.

ضد Anti- Thesis

مشرقي (اشتراڪي) جمهوريت

(روسي انقلاب مان اپريل).

(۱) اشتراڪي سرشتي تي بيٺل.

(۲) مساوات ۽ سماجي ۽ اقتصادي حقن تي زور رکي ٿي.

(۲) پيداواري ذريعن جي مشترڪ املاڪيت ۽ سماجي مفاد جي بنياد تي
اقتصادي نظام جي پرورش ڪري ٿي.
تصنيف (نبيرو) Synthesis

جمهوريت - سڄي ڌرتيءَ لاءِ

(۱) بنيادي پيداواري ذريعن جي مشترڪ املاڪيت تي بيئل پر نئين ۽
وچترن ڪاروبارن ۾ آزاد جوڳمپائيءَ جي قائل. (+)

(۲) آزاديءَ ۽ مساوات، ۽ سياسي حقن ۽ سماجي/اقتصادي حقن جي وچ
۾ مطابقت چاهيندڙ ۽ قائل ڪرڻ جو مقصد رکندڙ.

(۳) مکيه نموني اقتصادي نظام جو سماجي مفاد جي بنياد تي فروغ
ڪندڙ، پر هڪ حد تائين شخصي مفاد ۽ پائيداريءَ کي به تسليم ڪندڙ.

(+) هيءَ ڳالهه ته سوشلسٽ ملڪن ۾ به ثابت ٿيل آهي ته رياست لاءِ
ننڍا ۽ وچٿري قسم جا ڪاروبار هلائڻ نفع بخش نه آهن ۽ نه وري آهي ائين
ڪاميابيءَ سان هلي ٿي سگهن ٿا. ٻئي پاسي، خود سرمايه داري سرشتي هيٺ
هلندڙ ملڪن ۾ اها ڳالهه عام مفاد لاءِ نامناسب ۽ هرگز ان جي موافق نٿي
سمجهي وڃي، ته ڳرا ڳرا صنعتي ۽ ٻيا ڪاروبار خانگي هٿن ۾ هجن، انهيءَ
ڪري هتي مسئلو رڳو رهي ٿو ته ڪٿي ۽ ڪيئن فرق ڪيو وڃي، ته ننڍا ۽
وچٿرا ڪاروبار ڪهڙا، ۽ وڏا ۽ ڳرا ڪاروبار ڪهڙا؟ هيءَ ڪو اهڙو مسئلو
ڪونهي، جيڪو حل نه ٿي سگهي؛ ۽ ان لاءِ ضروري ڳالهه رڳي هيءَ ڪرڻي
آهي ته فيصلي ڪرڻ وقت اڪرن ۾ اڙجي نه بيهجي، شدت ۽ هٿ ڌرمي نه
ڪجي، بلڪ افاديت پسند ۽ لڄڪدار رويو رکجي.

مطلب ته جمهوريت، موجوده دؤر ۾، رڳو سياسي نٿي ٿي سگهي، ۽ نه
رڳي اقتصادي ۽ سماجي ٿي سگهي ٿي.

ان کي سڄيءَ ڌرتيءَ لاءِ ٿيڻو آهي، ڪل انسان لاءِ - جيئن ٿامس مٿن
لکيو هو، ”ڪليت (ڪل شيءِ، سڀڪجهه) انسان لاءِ آهي“.

مارڪس جي اها چڪ هئي، جو هن پاڻ کي گهڻي قدر، خاص طرح
”اقتصادي انسان“ تائين محدود رکيو، ۽ آمريڪي انقلاب جي بائين جي اها
چڪ هئي، جو هن پاڻ کي، خاص طرح ”سياسي انسان“ تائين محدود رکيو.
فرينچ انقلاب پنهنجي سڄي - لفظي نعري ۾، ڪنهن قدر هنن ”ٻنهي انسانن“

سياسي انسان ۽ اقتصادي انسان) کي نظر ۾ رکيو آهي، پر ان جي اها "آيت" اڄ تقريبن ٻه سو سال گذرڻ کان پوءِ به عملي صورت وٺي نه سگهي آهي. ٻيءَ عالمي جنگ کان فورن پوءِ مغربي جرمنيءَ لاءِ چانسلر آڊينر (Adenauer) جي تشڪيل ڏنل سماجي جمهوريت (Soziale Demokratie) ۽ اطالوي عوام لاءِ سندن وزيراعظم ڊي گيسپري (De Gasperi) جي تجويز ڪيل جمهوري مسيحييت (Democrazia Christiana) ٻيئي "ڪل انساني" آدرش تائين رسڻ جون ڪوششون ڇڻي سگهجن ٿيون، پر حقيقت ۾ هو حال پرست هئا ۽ حال پرستيءَ (Conservatism) يا مڙداريت جا ئي حامي هئا، ۽ انهيءَ ڪري هو رڳو سرمايه پسند ئي رهيا ۽ سندن ڪوششون سرمايه داريءَ جي بچاءَ تائين ئي محدود رهيون. هو نه سماجي بڻجي سگهيا ۽ نه مسيحي.

پر سوشلزم، مسيحييت وانگر، تاريخ ۾ هڪ بيحد طاقتور آيت آهي. ان کي نه نظرانداز ڪري سگهجي ٿو ۽ نه ان کي ٿاري ٿو سگهجي، ان کي فيصلو ڪن انداز ۾ اڃا جي دؤر لاءِ جمهوريت جي تصور ۾ سموهڻو ۽ سمائڻو ئي آهي.

جيئن گهڻو وقت اڳي، ايميل درخير (Emile Durkheim) چيو هو، "آزادي هڪ شانائتو آدرش آهي؛ پر اقتصادي محتاجيءَ ۾، اها گهڻيءَ ڪنهن قيمت جي، بلڪ ڪنهن ئي قيمت جي، ڪانهي." هيءَ ڳالهه نه رڳو ڪنهن قوم جي اندر فردن لاءِ صحيح آهي، پر خود قومن لاءِ به اهڙي ئي صحيح آهي.

انهيءَ ڪري هن نئين قسم جي جمهوريت جي تعمير جي ضرورت شديد به آهي ۽ فوري ۽ وقتاڻي به. ۽ هن منزل تي ان کي جيڪڏهن عمومي طور قبوليو وڃي، ته ٻن مقابل سرشتن جي هر مرڪزيت ڏانهن مائل عمل ۾ تيز رفتاري اچي سگهي ٿي ۽ بني نوع انسان جي آئنده نسلن لاءِ ائين هڪ بهتر دنيا جي اڏاوت جا مضبوط بنياد پئجي سگهن ٿا.

اهو ڪم، جنهن جي ائين مٿي ڳالهه ڪئي ويئي، ظاهر آهي ته تمام تڪڙو ۽ بيحد ضروري ڪم آهي، ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن هر مرڪزيت کان اڳ ٻن سرشتن جي وچ ۾ محاذ آرائي ۽ مقابلو شروع ٿي ٿو وڃي، ته جيڪا

تباهي ۽ بربادي دنيا تي نازل ٿيندي، ان جي نتيجي ۾ انسان ذات پنهنجن سمورين تهذيبي حاصلاتن کان ڪن صدين تائين بلڪ ڪن ايامن تائين محروم ٿي ويندي.

انهيءَ ڪري جيترو جلد ٿي سگهي اوترو جلد دنيا جي هنن ٻن مقابل سرشتن جي وچ ۾ مضبوط ۽ پائدار پل ٻڌڻ گهرجي، ۽ ان لاءِ هر هنڌ، هر وقت، هر ممڪن ڪوشش لازم آهي. هيءُ پل، منهنجي خيال ۾، اها ئي نئين قسم جي جمهوريت ٿي سگهندي، جنهن جو مقصد ٻن سرشتن ۾ موافقت ۽ مطابقت آڻڻ آهي. ۽ جيڪا بهترين ترجمان آهي فرينچ انقلاب جي عظيم الشان آدرش جي. جيڪو ان جي طاقتور ۽ جاندار، اٽل ۽ اڏول نعري ۾ مضمّن هو. انسان آزاد هجن! انسان برابر هجن! انسان ڀائر هجن! فرينچ انقلاب جو سڌا جيئرو سبب لفظي نعرو: آزادي (Liberte)؛ مساوات (Egalite)، اخوت (Fraternite)؛ ۽ هن تاريخي عمل ۾ اقوام متحده هڪ اهم ڪردار ادا ڪري سگهي ٿي ۽ ان کي اهو ڪردار ادا ڪرڻ به گهرجي. ۽ ان ۾ دنيا جي مغرب ۽ مشرق توڙي ان جي ٽئين حصي جي سڀني صلح پسند تحريڪن کي ان جو هر طرح ساٿ ڏيڻو آهي ۽ هر صورت ۾ ڏيڻ به گهرجي.

حوالا

Fonseca Pimental (۱)

برازيل ملڪ جو هڪ مصنف ۽ بين الاقوامي انتظام ۽ اقتصاديت جو ماهر. هن وقت: (۱۹۸۰ع) پاڻ اقوام متحده ۾ بين الاقوامي سول سروس ڪميشن جي هڪ رڪن جي حيثيت ۾ ڪم ڪري رهيا آهن. سندن هيءُ قيمتي مضمون سماهي انگريزي اخبار "World Citizen" جي سياري ۱۹۸۰ع واري شماري مان ترجمي لاءِ ڪنيل آهي. (م. ا. ج)

(۲) رڪارڊ ٿيل تاريخي حقيقتن مان ثابت آهي ته جمهوريت جي مائٽر يومي هجڻ جي دعويٰ يونان کان سواءِ سنڌ جي سرزمين پڻ ڪري سگهي ٿي. ڏسجي مترجم جو مضمون "هڪ سڪو ٻه پاسا"، "وطن دوست" پبليڪيشن جو ٻيو ڪتاب، "بلوچستان نمبر" جنوري ۱۹۷۸ع، حيدرآباد.

ص ص ۵-۱۰ (مر ا ج)

(۲) Pericles (490- 429 B. c)، اٿينس جو رهواسي، مشهور

راجنيتڪ اڳواڻ، فوجي جنرل، ۽ مقرر، جنهن پنهنجي دؤر ۾ اٿينس کي

ترقيءَ، خوشحاليءَ ۽ ناموريءَ جي عروج تي پهچايو. (مر. ا. ج)

(4) "The Ancient World", London and New York, Penguin Books, 1944, P. 103."

(5) Encyclopaedia of Social Sciences, relevant article.

(6) "Drei Form Democratic", Frankfurt- am- in, Euorpaische Verlagsansialt, 1968.

(7) "Das Problem der Freiheit", Stock- holm, Bermann Fischer Verlog 1939. P. 25

(8) "Pyincipes d'iune polinqu Humaniste", New York, Editions de la Maison Francaise, 1944, pp 51- 57

(9) "Introduction la Politique", Paris Editions Gallimard, 1964. p. 367.

(حيدرآباد، سنڌ، 1982ع)

امن جي جنگ، انسان جي بقا لاءِ

(1)

دنيا ۾ جنگي هٿيارن گهٽائڻ ۽ ائٽمي هٿيارن تي مڪمل بندش وجهڻ جي سوال تي ويچار ڪرڻ لاءِ، 7 جون 1982ع کان 9 جولاءِ 1982ع تائين، نيويارڪ ۾، اقوام متحده جي جنرل اسيمبليءَ جو خاص اجلاس ٿي گذريو. 12 جون تي شاهي جلوس جي صورت ۾، پنجن لکن ماڻهن جي عظيم اجتماع، دنيا جي مختلف ملڪن جي عيوضين جي اڳواڻيءَ هيٺ 9 ڪروڙ ماڻهن جي صحيحن سان، عالمي امن جي اپيل، اقوام متحده جي جنرل اسيمبليءَ جي هلندڙ اجلاس کي پيش ڪئي. اڄ، سڄيءَ دنيا جي بني نوع انسان، امن دوست وسيع انساني خلق، جون اکيون اقوام متحده ۾ ڪٽل آهن. چوٽه امن جي هن عالمي جنگ ۾ انسان جي فتح ئي حيات انسانيءَ جي بقا جي ضمانت آهي، ۽ ان لاءِ بني نوع انسان اڄ اقوام متحده جي احساس ذميداريءَ ۽ ذي هوش ۽ پرعزم عمل ۾ ئي اميد رکي ٿو.

(2)

مغربي ملڪن جي ”نائٽو“ اتحاد هيٺ جيڪي آبدوز ڪشتيون فقط يورپ جي ڪنارن سان گشت ڪري رهيون آهن، انهن تي جيڪو بارود اسٽور ٿيل آهي، اهو ايترو بارود آهي جيترو ٻيءَ عالمي جنگ جي سڄي عرصي ۾ سڄيءَ دنيا جي محاذن تي ڪم آيو.....

آگسٽ 1945ع جي 9 تاريخ، جيڪو ائٽمي بم، انگلنڊ جي رضامندي سان، آمريڪا طرفان، جپان جي هيروشيما شهر تي اڇلايو ويو هو، ان ۾ هڪ لک چاليهه هزار ماڻهو مئا هئا. ٽن ڏينهن کان پوءِ، اهڙوئي ٻيو بم ناگاساڪي شهر تي اڇلايو ويو هو، جنهن ۾ ستر هزار ماڻهو موت جو پڪ ٿيا هئا. مري ويلن هر ڏهن ماڻهن مان 9 ماڻهو نه فوجي هئا ۽ نه سياستدان. اهي ٻار هئا، اهي ماڻرون هيون، اهي پوڙها مرد ۽ پوڙهيون عورتون هيون.....

1945ع کان وڌي 1982ع تائين، ايندي ايندي، اڄ دنيا ۾ مخالف

محاذن تي بيٺل فوجن وٽ اهڙا ٻه نه پر پنجاهه هزار ائٽمي بم موجود آهن، جن جي گڏيل ڌماڪي جي طاقت 1945ع واري هيروشيما تي اڇليل بم کان ڏهه لک ڀيرا وڌيڪ موتمار آهي.....

اڄ جيڪڏهن يونائيٽيڊ اسٽيٽس ۽ سوويت يونين جي وچ ۾ جنگ ڇڙي پوي، ته اها ائين هوندي ڄڻ هڪ هڪ سيڪنڊ ۾ دنيا جي ٻي عالمي جنگ لڳي پوري ٿئي، ۽ ان ۾ رڳو هڪ انگلنڊ تي هيروشيما جي ٻه جهڙا 5 هزار بم ڪري سگهن ٿا، جن سان ان ملڪ جو سڄو پنج ڪروڙ آدم ۽ ڪي پيرو نه، ٻه ڀيرا نه، پر ويهه ڀيرا، وري وري، مري سگهي ٿو.....

(3)

آمريڪا جي صدر، رونالڊ ريگن، ائٽمي لڙائيءَ جي حالت ۾ شهري بچاءَ جي هڪ رٿا جو اعلان ڪيو آهي، جنهن ۾ وڏن شهرن جو سڄو آدم لڙائي ٻهراڙيءَ ۾ نيو وينڊو، آمريڪا جي جڳ مشهور نفسياتي ماهر، رابرٽ لفنٽن، جيڪو اتان جي پيل يونيورسٽيءَ جو پروفيسر به آهي، صدر ريگن جي هن رٿا کي ”خود فريب ديوانگي“ سڏيندي، چيو آهي ته سڄيءَ شهري آباديءَ کي هن قسم جي شهري بچاءَ لاءِ رڳو تربيت ڏيڻ تي جيڪو ٻي انداز خرچ ايندو، اهو ائين سمجهيو ڄڻ بيڪار سڙي مٽيءَ جا ڍير ٿي ويو، ۽ ٻيو ته ائٽمي حملي کان اڳ ڪروڙن جي شهري آباديءَ کي ائين لڙائي ٻهراڙين ڏانهن وٺي وڃڻ جي ڳالهه سواءِ هڪ ظاهر ظهور بي عقليءَ ۽ چسائيءَ جي ٻي ڪا ڳالهه ڪانهي. آمريڪي ڪانگريس جي سڀ ڪاميٽيءَ آڏو پنهنجي راه جو اظهار ڪندي، پروفيسر لفنٽن وڌيڪ چيو ته ائٽمي جنگ ۾ جيڪي چند ماڻهو ڪٽي بچي به ويا، اهي سڀ نفسياتي طور ايترا ته نستا ۽ بيجان هوندا، جو گهڻو وقت هو جيئرا ٿي ڪونه رهي سگهندا..... رڳو آمريڪا جو انسان نه، پر بني نوع انسان، سڄي جو سڄو، ڌرتيءَ جي گولي تان ختم ٿي ويندو.....

(4)

اعصابي گئس، جيڪا ٻيءَ عالمي جنگ ۾ پهريائين نازي جرمنيءَ ٺاهي هئي، سا هڪ انتهائي موتمار ڪيميائي جنگي هٿيار آهي، هيءَ گئس بي رنگ آهي،

بي سواد آهي. ۽ ان ۾ ڪا به ڪانهي. هيءَ گئس ساهه وسيلي يا رڳو بت کي لڳڻ سان ڇهجي، جسر جي اندر وڃي ٿي، ۽ سڄي اعصابي مانڊاڻ کي بگاڙي بيڪار ڪري ٿي ڇڏي، جنهنڪري هڪدم ماڻهو ٻوسائجي پوي ٿو، اندو ٿي پوي ٿو، الٽيون ۽ دست اچڻ شروع ٿينس ٿا جيڪي جهلجي نٿا سگهن، ۽ ماڻهو جي بت کي زوردار ڏڪڻي وٺي ٿي وڃي، ۽ گئس جي ڳتل مقدار مطابق، چند ڪلاڪن ۾ سخت تڪليف ۽ عذاب هيٺ يا چند منٽن ۾ ئي ماڻهو لڇي لڇي مري ٿو وڃي.

پهرينءَ مهياڀاري لڙائيءَ ۾ هڪ لک کان ڪجهه وڌيڪ ماڻهو اهڙيءَ هڪ هلڪي قسم جي گئس جي اثر هيٺ مئا هئا.

تازو وئٽنام ۾ آمريڪي فوج طرفان زهريلي ڪيميائي مادي جا ٻه ڪيرايا ويا هئا، جن جي اثر هيٺ لڳ ڀڳ ڇهن لکن پيٽ وارين عورتن پنگلا ۽ غير انساني قسم جا ٻار ڄڻا. انهن بمن کي هيٺ ڪيرائڻ وارن آمريڪي فوجين ۽ هيٺ ميدان تي پينل سندن ساٿين مان ٻه اٽڪل 40 هزار فوجي ان زهريليءَ گئس جا شڪار ٿيا.

اڄ آمريڪا جي جنگي اسلح خاني ۾ هڪ لک پنجاهه هزار ٽن الڳ الڳ قسمن جي اهڙيءَ ڪيميائي زهريلي گئس جا گڏ ڪيل آهن، ۽ ان جو رڳو اڍائي پائونڊ وزن جو ننڍ ڪٽو مقدار به يورپ جي سڄيءَ چاليهه ڪروڙ آباديءَ کي مارڻ لاءِ ڪافي آهي.

آمريڪا جي ريگن سرڪار اڃا به وڌيڪ هنن ڪيميائي هٿيارن جي ايجاد ڪرڻ ۽ انهن جي پيداوار کي وڌائڻ جي ڪم ۾ مصروف آهي.

گذريل سال جي سيپٽمبر مهيني ۾ آمريڪي ڪانگريس 35 لک ڊالر منظور ڪيا ته سندن آرڪنائس رياست ۾ پائين بئلف نالي ڪارخاني ۾ زهريليءَ گئس جي پيداوار کي وڌايو وڃي، جتي اعصابي گئس جا پيريل گولا ٺهي رهيا هئا. هڪ ڪروڙ 90 لک ڊالر وڌيڪ منظور ڪيا ويا ته ان ڪارخاني ۾ انهن گولن جي ٺاهڻ جي پراڻين مشينن کي نين ۽ تيز مشينن ۾ بدلايو وڃي.

آمريڪي سرڪار ائين سڄي 1981ع جي هڪ سال جي دوران، جملي 53 ڪروڙ ۽ 20 لک ڊالر ڪيميائي هٿيارن جي پيداوار تي خرچ ڪيا. 1983ع جي بجيٽ ۾ ريگن سرڪار 70 ڪروڙ 30 لک ڊالر اعصابي گئس

جي ۾ پيرا ڦاٽندڙ بمڻ ٺاهڻ لاءِ منظور ڪيا آهن، جيڪي سندن ڌرتيءَ کان ڌرتيءَ تي مار ڪندڙ ۽ پڻ گهڻ-منزلائين راکيٽ قسم جي فضاڻي مار ڪندڙ ميزائيلن وسيلي اڇلايا ويندا.

هنن موتمار ميزائيلن جو رڳو اسٽور ڪري رکڻ به خطري کان خالي ڪونهي. گذريل چند سالن ۾ هنن گڏ ٿيل زهريلن ڪيميائي توڙي ائٽمي هٿيارن ۾ هڪ هزار اهڙا سوراخ ۽ سيرون ڏٺيون ويون آهن، جن لاءِ اختياريءَ وارن پنهنجي عوام کي اها طفل تسلي ڏيڻ ڪافي سمجهي ته انهن سوراخن يا سيرن مان ڪو خطرناڪ مادو اڇا سمي يا ڳڙي ٻاهر ڪونه نڪري سگهيو هو! پر ست سال اڳ سندن ئي تڏهوڪي فوج جي سيڪريٽريءَ، هارڊ ڪالووي، رڳو اعصابي گئس جي 828 اهڙن بمڻ کي ناس ڪرڻ جي سفارش ڪئي هئي، ڇو ته اهي ويجهي ”ڊنيو شهر جي آدم لاءِ اوچتيءَ آفت جو ڪارڻ بڻجي سگهيا ٿي.“

ريگن سرڪار هڙن خطرناڪ انسان مار هٿيارن جي ٺاهڻ ۾ تيزي آڻڻ ۽ انهن جي ذخيره اندوزيءَ لاءِ تازو ظاهري سبب هيءُ ڏنو ته سوويت يونين افغانستان ۾ زهريلي گئس استعمال ڪئي آهي؛ پر ٻن آمريڪي سائنسدانن-مٿيو ميسلسن جيڪو هارڊ يونيورسٽيءَ جي سائنس ڊپارٽمينٽ جو سربراهه آهي، ۽ اسٽيفن ميئر جيڪو اتان جي سياسي تعليم جي ڊپارٽمينٽ جو هيڊ آهي، انهن ”نيويارڪ ٽائمس“ جي 5 نومبر 1981ع واري پرچي ۾ اهڙن سڀني الزامن جي هنن صاف لفظن ۾ ترديد ڪئي آهي؛ ”1950ع کان 1970ع تائين جي 20 سالن ۾ يونائيٽيڊ اسٽيٽس آمريڪا طرفان زهريلي ڪيميائي هٿيارن جي پيداوار ۾ لڳاتار واڌ ڪي ڏسندي، سوويت يونين 1970ع کان 1980ع جي ڏهن سالن ۾ بچاءَ جي مؤثر اپائن وٺڻ جي ڪوشش ڪئي، جن ۾ خاص طرح هنن جي اها ڪوشش هئي ته پنهنجيءَ فوج کي گئس کان بچاءَ جي نقابن ۾ زهرن واپرائڻ ۽ ٻين اهڙن دفاعي اقدامن جي سلسلي ۾ تربيت ڏني وڃي..... يونائيٽيڊ اسٽيٽس جي جاسوسي کاتي کي ڏسجي ٿو ته ڪا به اهڙي واضح ثابتي ملي نه سگهي آهي ته سوويت يونين 1970ع کان 1980ع جي ڏهن سالن ۾ جڏهن ٻنهي سرڪارين جي وچ ۾ زهريلي بارود نه ٺاهڻ جو معاهدو هو، ڪوبه اهڙو بارود ٺاهيو.....

سوويت فوج جي خلاف، جو اهو چيو ويو ته افغانستان ۾ هنن زهريلي گئس جو استعمال ڪيو آهي، ان جي حقيقت شايد رڳو هيءَ آهي ته هنن ڪو غير موتمار ڪيميائي مادو، وڳوڙن کي ضابطي ۾ رکڻ لاءِ، ڳوڙهن آئيندڙ گئس جهڙو، ممڪن آهي ته اتي ڪم آندو هجي....."

(5)

تازو، مئي 1982 ۾، دنيا جي مذهبي ڪارڪنن جي عالمي ڪانفرنس سوويت يونين جي گاديءَ واري شهر ماسڪو ۾ ٿي گذري، جنهن ۾ سڄيءَ دنيا جي ماڻهن کي دردمندانہ اپيل ڪئي ويئي ته هو متحد ٿي، هٿيارن جي ڊوڙ کي روڪڻ ۽ اٽمي هٿياربنديءَ جي خاتمي لاءِ زوردار تحريڪ هلائين.

ڪانفرنس پنهنجي آڏو جيڪو هڪڙوئي محرڪ اصول رکيو هو، سو هيءُ هو: "دنيا جا مذهبي خدمتگار ۽ ڪارڪن زندگيءَ جي مقدس نعمت کي اٽمي تباهيءَ کان بچائين."

ڪانفرنس ۾ 110 ملڪن جا 500 عيوضي شريڪ ٿيا، جن ۾ دنيا جي سڀني وڏن مذهبن جا ڪارڪن شامل هئا، جيئن مسلمان، عيسائي، يهودي، هندو، ٻڌ ۽ ٻيا. ڪٽلڪ مسيحيت جي پوپ جان پال دوم پڻ پنهنجن ٻن عيوضين هٿان ڪانفرنس جي انتظامي ڪاميٽيءَ ڏانهن نيڪ تمنائن جو پيغام موڪليو هو.

هيءَ دنيا جي مذهبي ڪارڪنن جي ٻي ڪانفرنس هئي. پهرين اهڙي ڪانفرنس جون 1977ع ۾ گڏ ٿي هئي، جنهن پنهنجي سامهون هيءَ مقصدِي اصول رکيو هو: "دائمي امن لاءِ، هٿيارن جو خاتمو ۽ سڄيءَ دنيا جي قومن جي وچ ۾ انصاف ڀريا تعلقات." تاريخ ۾ اهو پهريون موقعو هو جڏهن دنيا جا اڪثر پاڻ ۾ اختلاف ڪندڙ مذهبي اڳواڻ ڌرتيءَ تي امن جي جنگ لاءِ هڪ هنڌ ۽ هڪ پليٽفارم تي گڏجي ويٺا هئا.

آمريڪا جي يونائيٽيڊ اسٽيٽس مان هن ڀيري عزت مآب بلي گرهام هن امن ڪانفرنس ۾ شريڪ ٿيڻ لاءِ ماسڪو ويل هو. هو آمريڪا جي اوئنجلسٽ مسيحي فرقي جو وڏو پادري آهي. هن جي ائين سوويت يونين ۾ ويڃڻ تي آمريڪا ۾ هن جي خلاف ڪافي گهڻا چؤڀول آڻيا، ۽ خاص طرح اتان جي سرڪاري حلقن ۾ هن جي ان قدر کي وطن دشمن عمل سڏيو

ويو.

مسٽر پلي گرهام ڪانفرنس کي مخاطب ٿيندي چيو: ”ان ۾ ڪو ذري جو به شڪ ڪونهي ته انسانذات پنهنجي تاريخ جي ابتدا کان وٺي هيل تائين ههڙيءَ نازڪ ترين ۽ پر خطر گهڙيءَ مان اڳي ڪڏهن به ڪانه گذري آهي.“

ڪانفرنس جي پڄاڻيءَ تي ڪافي گهڻن مذهبي اڳواڻن ماسڪو ۾ پريس ڪانفرنس به ڪئي، جن ۾ مسٽر گرهام به شامل رهيو. اخباري خاڪن جي سوالن جا جواب ڏيندي، هن چيو ته ”ماسڪو جي رهائش منهنجي دل تي امت تاثرات ڇڏيا آهن.“ هن اتي هڪ ديول ۾ عبادت ڪئي ۽ عبادتگذارن کي وعظ ڪيا ۽ خطبا ڏنا. هن چيو ته ”جيڪي ڪجهه اهم ۽ ضروري ڳالهيون مون کي چوڻيون هيون، سي پوريءَ آزاديءَ ۽ روحاني جذبي ۽ خوشيءَ سان مون چيون.“

ڪانفرنس ۾ الڳ الڳ مذهبي عيوضين- مسلمانن، عيسائين، ٻوڏين، يهودين ۽ ٻين- کي سوويت يونين ۾ موجود ڏسندي، هن چيو ته ”مون پاڻ کي هنن سڀني جي بلڪل ويجهو محسوس ڪيو. آءٌ ٻيڙمي مسيحي آهيان ۽ جنهن ديول ۾ ويس سا پڪن ڪٽلڪ مسيحين جي هئي. پر ان جي عبادت روح افزا هئي، ۽ اتي مون مذهبي راڳ ۽ خدائي ڪتاب جون سورتون ڏاڍي هيچ ۽ ايمان سا پڙهيندي ٻڌيون ۽ منهنجو من روحاني مسرت سان ڀرجي ويو.“

مسٽر گرهام چيو ته ”آءٌ پنهنجي دماغ ۾ هتان سوويت يونين مان نوان تازا خيال ۽ امنگ کڻي پنهنجي ديس ويان ٿو، ۽ منهنجي دل انساني عظمت جي پاڪيزه آڌمن سان ڀريل آهي.“

جڏهن ڪانئس پڇيو ويو ته سوويت يونين ۾ ڪجهه مسيحي معتقد جهليل آهن، تن بابت پاڻ ڇا ٿي چوڻ چاهيائون، تڏهن هن وراڻي ڏني ته ”يونائيٽيڊ اسٽيٽس ۾ اسين به اهڙن ماڻهن کي جهليندا آهيون، جيڪي غلطڪار هوندا آهن. منهنجي پنهنجي ديول ۾ ڪڏهن اهڙي قسم جا ماڻهو ايندا آهن، ۽ مون پاڻ پوليس کي اطلاع ڏيئي انهن کي جهلائي ٻاهر ڪڍائي پئي ڇڏيو آهي.“

آخر ۾ مسٽر گرهام دنيا جي مختلف ملڪن ۾ مسيحي ڪليسا جي الڳ الڳ حيثيت جي پيٽ ڪندي، ٻڌايو ته ”برطانيه ۾ ائنگليڪن ڪليسا جو درجو رياستي ڪليسا جو هو ۽ اها اتي رياست جي ضابطي ۾ هئي. پر سوويت يونين ۾ ڪليسا آزاد هئي، ڇاڪاڻ ته رياست سان ان جو ڪو واسطو ڪونه هو. آءٌ سمجهان ٿو ته جيئن يونائيٽيڊ اسٽيٽس يا سڄي مغربي دنيا ۾ مشهور ڪيو ويو آهي، ان جي ايترو سوويت يونين ۾ ڪافي گهڻي آزادي آهي، ڇاڪاڻ ته هتي سوين هزارين ديويون ۽ ٻيا عبادتگاه آهن، جي ڪليل آهن ۽ پنهنجو پنهنجو ڪم ڪري رهيا آهن.“

(6)

گهريل ڏوهاري (نظر)

سڙي پسر ٿيل گهمساني ڌرتيءَ جي گولي تي
 ٻڏي سگهجن ٿا، خيال ئي خيال ۾،
 آواز ڪن سياستدانن جا،
 ”اسان کي خبر ڪانه هئي
 ”اسين غلط هئاسين
 ”اسان ڳالهه کي گهٽ ٿي سمجهيو
 ”اسين ايترا سياڻا نه هئاسين.“

پر شامت کان پوءِ.....
 ڪنهن جو ته آواز ئي ڪونه هوندو
 نه ته ڪو ٻڌڻ وارو ئي هوندو.
 پر اسين سندن قبوليتون هيئر ئي ٻڌون ٿا
 ۽ هيئر ئي کوليون ٿا
 هنن جي چسائي، هنن جو ڏوهه
 هيئر ئي سڃاڻپ ڪريون ٿا هنن جي-
 گهريل ڏوهارين جي-
 کوليون ٿا ۽ جهليون ٿا هنن کي،

ته صادر ڪري سگهون،
رڙيون ڪري يا پنهنجي دلين ۾
هنن جي خلاف فتوا
پنهنجي فتوا
وقت جي فتوا.....

(جربو بئشن، هڪ جرمن شاعر)

امن (نظم)

امن آهي -
مثلاً اڄ
جڏهن اسين جاڳون ٿا، ۽
ويون ٿا پنهنجي ڪم تي،
مٿي ڏسون ٿا آسمان ڏانهن
جيڪو نيرو آهي.

امن آهي -
ٻاهر، پري پري جو گوڙ
رستن تي ايندڙ ويندڙ گاڏين جو
ماڻهن جو.

امن آهي رٿائن رٿن جو
شام لاءِ
سپاڻي لاءِ -
۽ ان اعتبار جو ته اهي پوريون ٿي سگهنديون.

امن آهي وقت جو.
جو ڪجهه ڪرڻو آهي ان جي ڪرڻ جو.

امن آهي هڪ ٻارُ
جيڪو اسڪول ويو آهي

۽ وري ايندو،
۽ هڪ دوست، ڏور ڏيهه جو دوست،
جيڪو اوچتو اچي در کڙڪائي ٿو-
ڳالهين ڪرڻ لاءِ، شعر ٻڌڻ ۽ ٻڌائڻ لاءِ.

امن آهي-
ماڻهو جيڪي گهڻن ۾ بي خوف گهمن ٿا
ٻنهي پاسن کان ائين بيٺل گهرن جي وچ ۾،
۽ وٿن تي پچندڙ ميوو-
ان جا رنگ، ان جو رس، ان جي ڳر.

امن خبر آهي
ته سرءُ جو سڄ ڄمڪي پيو
سڄي يورپ تي
کيڏن تي ۽ ٻنهن جي وٿن تي
موٽرن تي، ندين تي، ۽ شهرن تي.

امن آهي اسان وٽ بچيل وقت-
۽ جڏهن جنگ شروع ٿيندي
اهو ختم ٿي ويندو.....

(افي هارڊر، ڊينمارڪ جو هڪ شاعر)

(حيدرآباد، سنڌ، 1982ع)

بامقصد فلسفو

(ترجمو)

انسانَ جسم جي لحاظ کان ته مادو آهي ئي، پر سندس ساهه جنهن سان سندس جياپو آهي، اهو به سندس جسم جوئي عمل آهي - ۽ روح، آتما، پراڻ، دهر، Breath, Spirit, Soul فقط ٻين ٻين ٻولين ۾ ”ساهه“ جا (لغوي بنياد کان ”هوا“ جا، ”هوا جي کڻڻ ۽ ڇڏڻ“ جا) ٻيا ٻيا نالا آهن. ائين مڃڻ، يعني هيءُ ته جسم جيڪو مادو آهي، ساهه اُن جو عمل آهي، جسم ۽ ساهه اِن معنيٰ ۾ هڪ آهن؛ ۽ ساهه جسم جي عمل يا پيداوار هجڻ سبب، جسم پهرين آهي ساهه پوءِ آهي - ائين مڃڻ، جسم جي اوليت کي، ان جي اصل يا بنياد هجڻ کي، جڙ هجڻ کي مڃڻ - جڙوڙ جي، ماديت جي، Materialism جي - سوچ ليکجي ٿي. اُن جي ابتڙ مڃڻ، يعني حقيقت جي بنياد تي بيٺل اُن سچيءَ سوچ کي اُٻتو ڪري مڃڻ - ته ساهه پهرين آهي جسم پوءِ، ساهه جو عمل يا پيداوار جسم آهي، ساهه ۽ جسم ٻه الڳ الڳ بلڪه اُٻتڙ شيون آهن - ائين مڃڻ اُتر واد جي، روحانيت جي، جسم کان ٻاهر جي، Meta_Physical، مابعدالطبيعات جي، ماياداد جي، تصويريت جي، Idealism جي، سوچ آهي.

اِن طرح ماديت ۽ تصويريت جا فلسفا هڪٻئي جي مقابل سوچ جا سلسلا آهن، طريقا آهن، ۽ ٻنهي جا مقصد به جدا جدا آهن. ليڻ جو چوڻ آهي ته ”فلسفي ۾ ڌرين جي ڪشمڪش جو منظر ضرور ڏسڻ ۽ سڃاڻڻ کپي - ڪشمڪش، جيڪا جديد سماج ۾ مخالف طبقن جي لاڙن ۽ نظرين جو عڪس هجي ٿي. اڄ جو فلسفو اوتروئي جانبدار آهي، پاسدار آهي، جيترو اهو ٻه هزار سال اڳي هو. بنيادي طور فلسفي ۾ جيڪي ڌريون مقابل بيٺل آهن، سي به ٻه آهن؛ ماديت کي مڃيندڙ ڌر ۽ تصويريت کي مڃيندڙ ڌر. تصويريت رڳو هڪ آگاهاريل ۽ اوجاڙيل صورت آهي ويساهپ (Fideism) جي، ويساهه وسوڙپ يا انڌ - وشواس (Superstition) جي، جا پوريءَ طور پنهنجا هٿيار پنوها رڪي ٿي، پنهنجن وسيع نظامن ۽ انتظامن سان آهي، ۽

لڳاتار عوام تي اثرانداز رهندي پئي آئي آهي. - توري ۾ ثورو به فلسفي جي
 فڪر ۾ ڪو لوڏو اچي ٿو، ته ان کي چڪيو مڪيو، موڙيو مروڙيو، اها پنهنجي
 پاسي ڪيو ڇڏي" (لين جو فلسفي تي ڪتاب "ماديت ۽ تجربائي تنقيديت"
 ص 347). مطلب ته بصورت نڪيتري به ۽ ڪهڙي به پنهنجي جديد
 صورت ۾ پاڻ کي پيش ڪري، اها ساڳيو پنهنجو "معروفي طبقاتي ڪردار"
 ادا ڪري ٿي، جيڪو انساني تاريخ ۾ هميشه ان ادا ڪيو آهي؛ ۽ اهو آهي
 "ويساهين جي، انڌو وشواسين جي، پوريءَ پوريءَ سچي خدمت جو
 ڪردار، ته جيئن انهن جو ڪڏهن ڪڏهن شڪ ۽ سوالن ۾ ويڙهجي ويندڙ
 من شانت ٿئي ۽ شانت رهي!"

اٺين ويساهي، (ويساه وسوڙپ)، دراصل ايمان (Faith) جي واٽ
 آهي. ويساهي آهي هوندا آهن، جيڪي علم کان انڪاري ٿي به ايمان کي پاڻ
 وٽ جاءِ ڏيندا آهن. فلسفي ۾ بصورت جو مکيه رخ ۽ پڻ سماجي ڪردار
 اهو هوندو آهي.

عام طور اٺين ويساهيو ۽ پڻ وسهيو ويندو آهي ته ايمان جو سڄو واسطو
 دنيا ۽ ان جي شين کان بالاتر ۽ پري هوندو آهي؛ پر لين جي تقطي نگاه کان
 ڳالهه ان جي بلڪل ابتڙ هوندي آهي. دنيا ۾ طبقاتي ويڃي ۽ طبقاتي پرماريت
 تي بيٺل سماج جي قائم رکڻ لاءِ جن هٿيارن ۽ وسيلن جي ضرورت هوندي
 آهي، انهن ۾ ايمان جو هٿيار هميشه هڪ تمام وڏو اثرائتو هٿيار هوندو آهي.
 ايمان جو ٻاهريون روپ، دؤر دؤر ۾، ۽ ملڪ ملڪ ۾، بدلجي سگهي ٿو. پر
 مختلف جاين تي ۽ تاريخ جي مختلف دورن ۾ اهو ڪهڙو به روپ اختيار
 ڪري، هڪ ڳالهه سا ان جي هميشه ساڳي رهي ٿي. اها ڳالهه آهي ان جي اها
 فرضيت يا مڃتا ته دنيا ۾ يا سماج ۾ شيون جيئن آهن، اهي ائين ڪن اهڙن
 سببن يا عوامل ڪري آهن، جن جو ظاهري دنيا جي سببن يا عوامل سان
 واسطو ڪونهي. اهي انهن کان جدا آهن، ٻيا آهن، اهي سچي ۽ پچيءَ مادي
 دنيا جي ڳالهين هئڻ بدران. دنيا جنهن ۾ ماڻهو سچ پچ رهن ٿا، ۽ جيڪا
 رواجي طور ڄاتل سڃاتل آهي ۽ جيئن پوءِ ٿيڻ وڌيڪ انسانن جي تصرف ۽
 قبضي ۾ ايندي وڃي ٿي. اهي ڳالهيون انساني ڄاڻ کان ٻاهر، ان کان مٿي،
 فرض ڪيون وڃن ٿيون، ۽ انهيءَ ڪري ماڻهن جي ممڪن عمل دخل جي

رسائيءَ کان پري آهن. ظاهر آهي ته طبقاتي سماج کي محفوظ رکڻ جي خيال کان اهڙيءَ مڃتا يا فرضيت جي ڪيتري نه وڏي اهميت ٿي سگهي ٿي، ۽ آهي! غلام پنهنجي غلاميءَ سان، ۽ ڪيٽ ڪمي پنهنجي ڪيٽ ڪمائيءَ سان ريجهي ويهي ٿو. ڪم از ڪم اُن حد اندر جنهن ۾ اُن کي ان جي تابع رکيو وڃي ٿو. اهڙيءَ مڃتا جي تابعداري اها ڳالهه ناممڪن، بلڪ گناهه، بڻائي ڇڏي ٿي ته موجود صورتحال کي بدلائجي. جنهن ۾ ڪنهن سماجي بي انصافيءَ ۽ سماجي ناحق کي بدلائڻ جي ئي ڳالهه چو نه هجي! سماجي ناحق کي، انهيءَ ڪري، نظرانداز ڪرڻو آهي، اُن جو بهرحال مقابلو ڪرڻو ڪونهي. اهو هڪ اڻ گسڻ طريقو آهي، جنهن سان ماڻهو اُن کي، يعني سماجي ناحق کي، تسليم ڪن ٿا يا زندگيءَ جو معمول سمجهي ويهن ٿا. مختلف رستن سان فلسفي جڳهه ۽ بصورتيت اهڙيءَ ويساهپ، اهڙي ايمان ۽ ويساهپ، جي پوري پوري ۽ سڄي خدمت ڪري ٿي. ۽ اِن ۾ لينن اسان کان گهري ٿو ته اُن جو طبقاتي ڪردار اسان کي ڏسڻ ۽ سڃاڻڻ ڪپي.

هن بصورتيت جي مقابلي ۾، ماديت، جدلي ماديت، اسٽالن جي وصف مطابق، ”مارڪس ۽ لينن جي ڌر جو، اُنهن جي پارٽيءَ جو، فلسفو آهي، عالمي نظريو آهي، جنهن جو به هڪ سماجي ڪردار آهي، ۽ اُن طرح اهو به جانبدار آهي، پاسدار آهي، ۽ اُن جو به هڪ مقصد آهي.

(م.ا.ج)

پارتي فلسفو

جدلي ماديت جي وصف، يعني هيءَ ته ”اها مارڪس ۽ لينن جي پارتيءَ جو فلسفو آهي.“ گهڻن سياستدانن کي ۽ گهڻن فيلسوفن کي به ضرور عجيب لڳندي، پر جيسين اسٽالن جي ان وصف کي پهرين اسين نه سمجهنداسين تيسين جدلي ماديت کي سمجهڻ شروع ٿي نه ڪري سگهنداسين.

اچو ته انهيءَ ڪري پهرين اهو سوال پڇون ته فلسفي کي پارتي-فلسفي جي وصف ڏيڻ ۾، يا- ڇاڪاڻ ته هڪ پارتي سڌائين هڪ طبقي جي سياسي ترجمان آهي- فلسفي کي طبقي جي (يا طبقاتي يا طبقاتي) فلسفي جي وصف ڏيڻ ۾، فلسفي جو ڪهڙو مطلب يا خيال موجود آهي.

فلسفي جو گهڻو ڪري مطلب هوندو آهي دنيا بابت، ۽ دنيا ۾ انسان ذات جي درجي يا اهميت ۽ آئيندي بابت، اسان جي عمومي يا مجموعي ڄاڻ، يا اسان جو ان بابت مجموعي خيال.

ان مان ائين ٿو معلوم ٿئي ته اسان مان هر ڪنهن جو، يا هر ڪنهن وٽ، ڪونه ڪو فلسفو، يا ڪونه ڪو قسم فلسفي جو، ڪونه ڪو دنيا بابت عمومي ويچار، موجود آهي. پوءِ اسان کي ڪڏهن ان تي ڪو بحث نه ڪيو هجي يا بحث ڪرڻ سڪيوڻي نه هجي. اسان مان هرڪو، بهرحال، فيلسوفي خيالن جي اثر ۾ يا اثر هيٺ رهي ٿو، پوءِ اسان انهن تي ڪتي پاڻ ڪو ويچار ٿي ڪڏهن نه ڪيو هجي ۽ انهن کي اسين بيان به نه ڪري سگهندا هجون.

ڪي ماڻهو، مثال طور، سمجهن ٿا ته هيءَ دنيا رڳو ”پگهر هارڻ“ ۽ ”ڳوڙهن ڳاڙڻ“ جي جاءِ آهي، ۽ ان ۾ اسان جو هيءَ جيئن رڳو هڪ ٻيءَ ۽ بهتر دنيا ۾ ٻئي هڪ بهتر جيئن لاءِ تياري آهي. انهيءَ طرح هو ائين مڃيندا آهن ته جو ڪجهه اسان جي مٿان نازل ٿئي اهو اسان کي صبر سان سهڻ گهرجي، ان تي اسان کي لڇڻ پڇڻ نه گهرجي، بس پاڻ جهڙن ٻين انسانن لاءِ ٿوري گهڻي ڇا چڱائي ٿي سگهي اسان کي گهرجي ته اها ڪندا هلون. فلسفي جو، عالمي نظريي جو، هڪ قسم اهو آهي.

ٻيا ماڻهو آهن، جي سمجهن ٿا ته هيءَ دنيا هڪ ميدان آهي، جتي هرڪو

پنهنجيءَ ڊوڙ ۾ لڳل آهي. هتي بس دولت ميڙجي ۽ خوش رهجي، ۽ پنهنجي سر بخت جو خير گهرجي، يعني جيتن جڏين ۽ پنهنجن پراون کان پنهنجي بچاءَ جو خيال ڪجي. فلسفي جو عالمي نظريي جو، اهو ٻيو هڪ قسم آهي. ۽ ائين فلسفي جا، يعني زندگيءَ جي ويچار جا، عالمي نظريي جا، ڪيئي ٻيا قسم هجن ٿا.

پر ائين اسان جو ڪهڙو به ڪٿي فلسفو يا عالمي نظريو هجي، ان کي وري به تفصيل سان ۽ هڪ سلسلي ۾، هڪ رٿا ۾، بيهارڻو آهي، جنهن سلسلي يا رٿا ۾ آجائي نموني جا، ڌنڌليل، عام فھر ۽ عام پسند ويساھ ۽ لاڙا بدلجي، ٿورا يا گهڻا ڳڻيل ٺهيل ۽ ڪنهن ترتيب ۽ رشتي ۾ بيٺل عقيدا معلوم ٿين. ۽ اهو ڪم فيلسوف ڪن ٿا.

فيلسوف جڏهن اهو عام خيالن، رايُن، انومانن ۽ اصولن جي ترتيب ۾ جو ڪم پورو ڪري بيٺن ٿا، تڏهن، اڪثر، جو ڪجهه هو پيش ڪن ٿا، اهو هڪ پيچيدو، هڪ خيالي ۽ سمجهڻ ۾ تمام هڪ ڏکيو فڪري سرشتو بڻجي پوي ٿو. پر جيتوڻيڪ نسبتاً فقط ڪي ٿورا ماڻهو هوندا آهن، جيڪي فيلسوفن جي ترتيب ڏنل انهن فڪري سلسلن يا رٿيل سرشتن ۽ نظامن کي پڙهندا ۽ سمجهندا هجن، ته به اهي فڪري سلسلا يا فلسفا، بهرحال، عملي طور، معاشرن ۾ وڏا وڏا ۽ وسيع اثر رکي سگهن ٿا ۽ رڪن ٿا. ڇاڪاڻ ته جڏهن فيلسوف ڪن رايُن ۽ عقيدن کي ترتيب ۽ سلسلو ڏين ٿا، تڏهن اهي وڌيڪ مضبوط ۽ طاقتور ٿين ٿا، ۽ انهن کي وسيع عوام ۾ پکيڙڻ بلڪ انهن تي اهي مڙهڻ ۽ عام ڪرڻ ۾ مدد ملي ٿي. انهيءَ ڪري ڪنهن نه ڪنهن طرح، فيلسوفن جي اثر ۾ هرڪو اچي ٿو، انهن کان هرڪو متاثر ٿئي ٿو. پوءِ ڪنهن انهن جا ڪتاب يا دفتر ڪڏهن پڙهيا يا هٿ ۾ کڻي ڏنا هجن يا ڏنا به نه هجن.

ان صورتحال ۾، اسين فيلسوفن جي فڪري سلسلن يا سرشتن کي ڪلي طور اصولوڪا يا طبعزاد، يعني سڄي جا سڄا ڪنهن طرح سندن انفرادي ذهني عمل جي پيداوار ٿا چئي سگهون. ائين سو برابر آهي ته خيالن يا رايُن جي ترتيب، انهن جي اظهار جي جوڙجڪ ۽ جيڪا تحريري صورت، ٻوليءَ جي ادا يا سلسلو انهن کي ڏنو وڃي ٿو، اهو ڪم هن يا هن مخصوص فيلسوف ڏانهن منسوب ڪري سگهجي ٿو. پر خود خيال ۽ رايَا، پنهنجي وق ۾ وڌ

مجموعي صورت يا رخ بر، انهن خيالن ۽ راين جي سماجي بنيادن تي بيٺل هجن ٿا، جيڪي وقت جي سماجي جهانجھرائين (يعني، ڪمن ڪارين ۽ ڪارگزارين) بر سماجي لاڳاپن جا عڪس هجن ٿا، ۽ جيڪي، انهيءَ ڪري، فيلسوفن جي خاص مٿن مان، ٺهيل ٺڪيل شڪل بر، جيئن جا تيئن، ٺڪري ٻاهر ڪونه ٿا اچن.

ڳالهه جي هن تڻ کان پوءِ اسين اڳتي ٿا وڌون. ڇاڪاڻ ته سماج طبقن بر ورهايل آهي- ۽ سماج هميشه کان طبقن بر ورهايل رهيو آهي، تڏهن کان جڏهن کان ان جا قديم اشتراڪي راڄ واوڪر ٿيا، يعني سمورو تاريخي دور جنهن سان فلسفي جي تاريخ وابسته آهي- انهيءَ ڪري جيڪي به پانت پانت جا رايا ۽ خيال سماج بر رائج آهن، اهي هميشه الڳ الڳ طبقن جي نظرين جا اظهار آهن. انهيءَ ڪري، نتيجي طور، اسين ائين چئي سگهون ٿا ته فيلسوفن جا مختلف فڪري سلسلا يا نظام به هميشه ڪونه ڪو طبقاتي نظريو ظاهر ڪن ٿا. اهي حقيقت بر ڪنهن نه ڪنهن طبقي جي راين ۽ ويچارن جي ترتيب ۽ سلسلائي جوڙ-جڪ کان وڌيڪ، يا ڪنهن هن يا هن خاص طبقي جي نظرين کان وڌيڪ ڪجهه نه آهن.

فلسفو هميشه طبقي جو فلسفو هجي ٿو، ۽ هميشه ائين رهيو آهي. فيلسوف ڀلي کڻي چون ته ائين ناهي، پر ان سان حقيقت بدلجي نٿي سگهي. ان جو سڌو سنئون سبب هيءُ آهي ته ماڻهو سماج کان الڳ ٿي، ۽ انهيءَ ڪري طبقاتي مفادن کان ۽ طبقاتي ڪشمڪشا کان، جيڪا سماج تي ڇانيل آهي، الڳ ٿي، نٿا سوچين ۽ نه سوچي سگهن ٿا- بلڪل ائين جيئن هو، ان طرح الڳ ٿي، نه جيئن ٿا، نه جي سگهن ٿا، ۽ نه ڪجهه ڪن ٿا، نه ڪجهه ڪري سگهن ٿا. فلسفو هڪ عالمي نظريو هجي ٿو (جيئن مٿي چيو ويو)- يعني عالم ڪي، بني نوع انسان ڪي، ۽ عالم بر انسان ۽ انسان جي درجي يا اهميت ڪي سمجهڻ جي هڪ ڪوشش- ان طرح جو نظريو ظاهر آهي ته طبقاتي نظريي کان سواءِ ٻيو ڪجهه ٿي ئي نٿو سگهي، ۽ فيلسوف به هڪ طبقي جي ئي سوچيندڙ ترجمان طور ڪم ڪري ٿو. ٻيءَ طرح ٿي به ڪيئن ٿو سگهي؟ فلسفا ڪائنات جي ڪنهن ٻئي گره تان ته درآمد ڪونه ٿا ڪيا وڃن، اهي ڌرتيءَ تي ئي پيدا ٿين ٿا ۽ ماڻهو انهن کي پيدا ڪن ٿا- ماڻهو، جيڪي چاهين يا نه چاهين، موجود طبقاتي لاڳاپن ۽ طبقاتي ڪشمڪشائن بر

ڦاٿل هجن ٿا. انهيءَ ڪري فيلسوف پنهنجي بابت ڇا به کڻي چون، پر ڪوبه
 فلسفو اهڙو ڪونهي جيڪو طبقاتي ڪشمڪشائن بنسبت طبقاتي نظريو
 رکندڙ نه هجي، يا جيڪو ان سلسلي ۾ جانبدار يا پاسدار هجڻ بدران
 غير جانبدار يا غير پاسدار هجي. ڪيتري به اسين پڇا ڳاڇا ۽
 ڳولا ڪريون، ڪيتري به اسين تحقيق ڪريون، اسان کي ڪوبه غير طبقاتي،
 غير پاسداري، بي ريا فلسفو ملي نٿو سگهي.

اها ڳالهه ذهن ۾ رکندي، اسين ڏسنداسين ته ماضيءَ جي سڀني فلسفن،
 ڪنهن نه ڪنهن طرح، نام نهاد ”پڙهيل“، ”تعليم يافتہ“، طبقن يعني
 استحصالِي يا پرماري طبقن جا نظريا پيش ٿي ڪيا. مجموعي طور، سماج جا
 اڳواڻ يا معتبر ماڻهو ئي هجن ٿا، جيڪي سلسلي بند فلسفن جي شڪل ۾
 پنهنجا خيال ۽ رايا ظاهر ڪن ٿا ۽ پکيڙين ٿا. ۽ جديد پورهيت (پرولتاري)
 طبقي جي اپڙن تائين، جيڪو سرمايه داري نظام جي ئي مخصوص پيداوار آهي.
 سماج جا اڳواڻ يا معتبر هميشه استحصالِي يا پرماري طبقا ئي رهيا آهن. انهن
 جو ئي نظريو آهي، جيڪو فلسفي تي ڇانيل رهيو آهي، بلڪل ائين جيئن هو
 پاڻ سماج تي ڇانيل رهيا آهن.

ان مان اسين رڳو هيءَ نتيجو ڪڍي سگهون ٿا ته ”پورهيت طبقو
 جيڪڏهن اڄ چاهي ٿو ته هو سماج جي معتبري حاصل ڪري يا ان جي
 اڳواڻي تي اختيار حاصل ڪري، ته ان کي پنهنجو طبقاتي نظريو فلسفي جي
 صورت ۾ ظاهر ڪرڻو پوندو، ۽ ان کي انهن فلسفن جي مقابل آڻي بيهارڻو
 پوندو، جيڪي پرمارن جي نظرين جو اظهار ڪن ٿا ۽ انهن جي مفادن جو
 دفاع ۽ پاسداري ڪن ٿا.

ليئن پنهنجي ڪتاب، ”فريڊرڪ اينگلس“، ۾ لکيو آهي ته پورهيت طبقي
 جي جيڪا خدمت مارڪس ۽ اينگلس سرانجام ڏني آهي، اها، ٿورن لفظن
 ۾، هيئن بيان ڪري سگهجي ٿي ته هنن پورهيت طبقي کي پاڻ سڃاڻڻ ۽
 پنهنجي وجود کان باشعور ٿيڻ سيکاريو، ۽ خوابن جي جاءِ تي علم ڏنو.“
 مارڪس ۽ اينگلس جي يادگار جي نقاب ڪشائيءَ جي موقعي تي تقرير
 ڪندي، ليئن چيو هو: ”مارڪس ۽ اينگلس جي اسان لاءِ هڪ تاريخي عظيم
 پيلاڻي هيءَ آهي ته هنن سائنسي ڇنڊڇاڻ ۽ چڪاس وسيلي ثابت ڪيو ته
 سرمايه داري نظام جو زوال ان ٿر هو ۽ ان جي اشتراڪي نظام ۾ تبديل پڻ

اڻ ٿر هئي، جنهن ۾ ماڻهوءَ هٿان ماڻهوءَ جي وڌيڪ ڦرمار يا پرماريت ڪانه ٿيندي هنن سڀني ملڪن جي پورهيتن (Proletarians) کي پنهنجي فرض کان، پنهنجي ڪردار کان، پنهنجي منصب کان باخبر ڪيو، ۽ اهو هيءَ ته انهن کي سڀ کان اڳ هن ڪشمڪش ۾ سڀني پورهئي ۾ ڳهندڙ ۽ پرماريت جي شڪار ٿيندڙ عوام کي ملائي، پنهنجي چوڌاري منظم ڪرڻو آهي.

پورهيت طبقي کي ”پاڻ سڃاڻڻ ۽ پنهنجي وجود کان باشعور ٿيڻ“ ۽ پنهنجي چوڌاري ”سڀني ڪم ۾ ڳهندڙ ۽ پرماريت جي شڪار ٿيندڙ خلق“ کي گڏ ٿيڻ جي تعليم ڏيندي، مارڪس ۽ اينگلس پورهيت طبقي جي انقلابي فڪر جو بنياد وڌو ۽ ان کي منظم ڪيو، جنهن سان اها هڪ راه روشن ٿي ٿي جنهن تي هلندي، پورهيت طبقو سڄيءَ سرمايه دارانه، ملڪيت دارانه پرماريت جي عذاب مان جان چڏائي، ماڻهن جي وسيع خلق جي اڳواڻيءَ جا اختيار حاصل ڪري سگهي ٿو ۽ ان طرح سڄي سماج کي هڪ ڀيرو ٻيهر، ۽ هميشه لاءِ، هر ظلم کان ۽ ماڻهوءَ هٿان ماڻهوءَ جي هر پرماريت کان آزاد ڪري سگهي ٿو.

مارڪس ۽ اينگلس هيءَ ان دور ۾ ڳالهه ڪئي هئي جڏهن سرمايه داري نظام اڃا آسري ۽ اڳتي وڌي رهيو هو ۽ جڏهن پورهيت طبقي جون قوتون اڃا ابتدائي طور تحرڪ ۾ اچي ۽ منظم ٿي رهيون هيون. انهن جي فڪري سلسلي کي ليڻ ان دور ۾ اڳتي وڌايو جڏهن سرمايه داري نظام هڪهٽي سرمايه داريءَ ۽ سامراج جي آخري ڏاڪي تي رسي چڪو هو، ۽ جڏهن پرولتاري (پورهيتن جو) اشتراڪي انقلاب شروع ٿي چڪو هو، ۽ ان کان پوءِ سوچ جي هن رخ کي استالين (۽ ان کان پوءِ، تجربي جي بنياد تي، ٻين استادن جيئن ماٿوزري تنگ، چي گوڀرا، فڊل ڪاسٽرو، هوچي من، ۽ ٻين) اڳتي وڌايو.

مارڪس ۽ اينگلس اصل اها تعليم ڏني ته پنهنجي پارٽيءَ کان سواءِ، پڪ ٿي پڪ، پورهيت طبقو سرمايه داري نظام تي غلبو نٿي حاصل ڪري سگهيو، پنهنجي پارٽيءَ کان سواءِ پورهيت طبقو سرمايه داري نظام کي هٽائڻ ۽ اشتراڪيت کي قائم ڪرڻ لاءِ سڄي سماج جي اڳواڻيءَ جا فرائض نٿي پورا ڪري سگهيو. پورهيت طبقي لاءِ بورجوا (ملڪيت دار) طبقي جي پارٽين کان جدا ۽ انهن جي اثر ۽ ٽيڪ کان آزاد پنهنجي پارٽي هئڻ ضروري هئي.

پارٽيءَ بابت ان مارڪسي تعليم کي اڳتي وڌايو. هن چيو ته پارٽيءَ کي پوريت طبقي جو وڌ ۾ وڌ باشعور حصو هجڻ ڪري پنهنجي طبقي جو اڳواڻ ٿي ڪم ڪرڻو هو، ۽ پنهنجي طبقي لاءِ سياسي طاقت جي حاصل ڪرڻ ۽ ان کي استعمال ۾ آڻڻ جو هٿيار بڻجڻو هو.

انهيءَ ڪردار ادا ڪرڻ واسطي ظاهر آهي ته پارٽيءَ لاءِ ڄاڻ، سمجھداري ۽ اڳتي جي سوچ لازمي هئي. ٻين لفظن ۾ پارٽيءَ وٽ انقلابي نظريي جو هجڻ ضروري هو، جنهن تي سندس پاليسيون يعني عمل جا رخ مرتب ٿي سگهن ۽ جنهن سان عمل جي ميدان ۾ سندس رهنمائي ٿي سگهي. هي فڪر مارڪسي-لينني فڪر آهي، ۽ اهو رڳو ڪو اقتصادي فڪر ڪونهي، نه وري رڳو هڪ سياسي فڪر آهي، پر هيءُ هڪ عالمي نظريو آهي، هڪ فلسفو آهي. اقتصادي ۽ سياسي رايا ڪنهن مجموعي عالمي نظريي کان لاتعلق ۽ الڳ نه آهن ۽ نه ٿي سگهن ٿا. مخصوص اقتصادي ۽ سياسي رايا انهن ماڻهن جو عالمي نظريو ئي ظاهر ڪن ٿا، جن جا اهي رايا هجن ٿا، ۽ فيلسوفي رايين جو اظهار وري اقتصاديات جي ويچارن ۽ سياست جي رايين جي صورت ۾ ٿئي ٿو.

اهو سڀ مڃيندي، پورهيت طبقي جي انقلابي پارٽي پنهنجو پارٽي فلسفو مرتب ڪري ٿي، جنهن جي مرتب ڪرڻ کان سواءِ اها رهي ئي نٿي سگهي- ۽ ائين ان کي مرتب ڪري، ان سان پاڻ کي واڳيل رکي ٿي، ان کي وڌائي ٿي ۽ پختو بڻائي ٿي ۽ ان جي حفاظت ڪري ٿي. هن فلسفي ۾، جنهن کي ”جذلي ماديت“ چئجي ٿو، آهي مجموعي خيال موجود هجڻ ٿا، جن جي وسيلي پارٽي دنيا کي سڃاڻي ٿي ۽ سمجهي ٿي، جنهن دنيا کي هوءَ بدلائڻ چاهي ٿي ۽ جن جي روشنيءَ ۾ هوءَ پنهنجا مقصد واضح ڪري ٿي ۽ انهن جي حاصلات لاءِ پنهنجي جدوجهد جا طريقا سوچي ٿي ۽ رستا گهڙي ٿي ۽ انهن تي هلڻ جا ڍنگ ۽ پروگرام مرتب ڪري ٿي. هن فلسفي ۾ آهي مجموعي خيال موجود هجڻ ٿا، جن جي وسيلي پارٽي پورهيت طبقي ۽ وسيع پورهيت عوام کي ڄاڻ جي روشني ڏيڻ ۽ منظم ڪرڻ گهري ٿي. انهن کي متاثر ڪرڻ، پنهنجي پاسي ڪرڻ ۽ راهه ڏيکارڻ گهري ٿي- جدوجهد جي هر ڏاڪي تي صحيح ۽ سڌا نتيجا ڪڍي ڏيکارڻ سان، انهن پنهنجن تجربن مان سکڻ جي صلاحيت وڌائڻ سان- ته اهي سوشلزم (اشتراڪيت) جي منزل ڏانهن پوري پروسسي سان، ۽ حوصلي ۽ همت سان اڳتي ۽ اڳتي وڌندا رهن.

ان مان ڏسي سگهجي ٿو ته تاريخ جي هن دور ۾ ڇو آهي، جو اهڙو هڪ فلسفو اُسري اڳيان آيو آهي، جنهن مان پورهيت طبقي جي انقلابي عالمي نظريي جو اظهار ٿئي ٿو، ۽ ڇو ائين آهي ته هن فلسفي - جدلي ماديت - کي مارڪس ۽ لينن جي پارٽيءَ جو عالمي نظريو سڏيو وڃي ٿو.

خود تجربو به قدم قدم تي پارٽيءَ کي فلسفي جي گهرج محسوس ڪرائي ٿو. تجربي ثابت ڪيو آهي ته جدوجهد جي ڪنهن نه ڪنهن موقعي تي جيڪڏهن اسان وٽ پنهنجو انقلابي اشتراڪي فلسفو موجود نه آهي، ته اسان کي وري وري مخالف، سوشلزم وروڌي، جاين تان اڌارا ۽ پاروڻا خيال ڪڍڻا پون ٿا. جيڪڏهن اسين اڄ پورهيت طبقي جو ۽ اشتراڪيت لاءِ جدوجهد جو نظريو نٿا سمجهون ۽ قبول ڪريون، ته پوءِ اسين سرمايه پسنديءَ ۽ اشتراڪيت دشمن جدوجهد جو نظريو قبول ڪري وٺون ٿا يا بنان سوچي سمجهي ان رُخ ڏانهن ڇڪجي وڃون ٿا. انهيءَ ڪري، پورهيت طبقي جي پارٽيءَ لاءِ - بشرطيڪ اُن کي پنهنجي طبقي جي سڄي انقلابي اڳواڻي ڪرڻي آهي ۽ مخالف، سرمايه پسند، خيالن ۽ انهن خيالن سان ٺهڪندڙ پاليسين جي راه ڏانهن پنهنجي طبقي کي تيزڻ کان بچڻو آهي - ته بيحد بلڪ اٽل ضروري آهي ته اها پنهنجو انقلابي فلسفو مرتب ڪري، سمجهي ۽ وڌائي، اُن جو دفاع ڪري ۽ اُن کي عام ڪري.

طبقاتي فلسفو ۽ سچ؛

هيءَ جيڪا هڪ طبقي ۽ پارٽيءَ جي فلسفي بابت ڳالهه ڪئي ويئي، ان جي خلاف لازمي طرح اعتراض ڪيو ويندو ته اها ڳالهه ته فلسفي جي سڄي ئي خيال کي رد ڪرڻ واري ڳالهه آهي!

ڪي چوندا ته طبقاتي مفاد ته اسان کي هڪ ڳالهه کي مڃڻ، ۽ ٻيءَ کي نه مڃڻ ڏانهن مائل ڪندا، ۽ فلسفي کي ته ائين هڪ پاسي ڇڪجي وڃڻ کان مٿي هجڻ کپي! ڇا، فلسفو بي ريا، غير پاسدار ۽ بيفرضو هجڻ نه کپي؟ ڇا، فلسفي کي ائين نه هجڻ گهرجي ته اهو طبقي ۽ پارٽي مفادن کان پري هجي، ۽ اُن جو ڪم فقط سچ جي ڳولا هجي؟ ڇو ته سچ ته واقعي سچ آهي، اهو ڪنهن کي وڻي يا نه وڻي، هن طبقي جي مفاد وٽان هجي يا هن طبقي جي مفاد وٽان - ان سان ته سچ جو واسطو ڪونهي. جيڪڏهن فلسفو پاسدار آهي - طبقاتي آهي - ته اهو امين ڪيئن ٿيندو، ۽ سچو فلسفو ڪيئن چئبو؟

اهڙي اعتراض جي جواب ۾ اسين چئي سگهون ٿا ته فلسفي ۾، پورهيت طبقي جو نقطي نگاهه واقعي اهڙو ئي آهي، جنهن کي سچ سان ئي واسطو آهي، ۽ ان جو اهڙيءَ ڪنهن ڳالهه سان ڪم ڪونهي، جيڪا سچ کان پري هجي. ”ته ڀلا، سچ جهڙي ڪا هڪ شيءِ آهي يا آهي ئي ڪانه!“ بلڪل آهي. ۽ انسان ان کي جيئن پوءِ تيئن ويجهو ٿيندا پيا وڃن. البت مختلف نظريا، پاسدار يا جانبدار هئڻ جي حالت ۾، سچ کي ويجهي هئڻ جي خيال کان هڪ سطح يا درجي تي نه آهن. هر فلسفو هڪ طبقاتي نظريو رکي ٿو. هاڻو، پر جيئن هڪ طبقو پنهنجي سماجي ڪردار ۾ ۽ سماج جي واڌاري لاءِ پنهنجي خدمتگذاريءَ جي حصي جي خيال کان، ٻئي طبقي کان مختلف آهي، اهڙيءَ طرح هڪ فلسفو دنيا ۾ سماج بابت سچ جي پرک ۽ ان جي عمل جي خيال کان ٻئي فلسفي جي پيٽ ۾ واڌو حاصلات جو حامل هجي ٿو.

ماڻهو ائين مڃڻ ڏانهن مائل هجن ٿا ته اسين جيڪڏهن پاسداريءَ يا طرفداريءَ وارو طبقاتي نقطي نگاهه رکنداسين، ته اسين چڻ سچ کان پئيرا ٿينداسين، ۽ ٻئي طرف اسين جيڪڏهن ديانتداريءَ سان سچ جا شيدائي آهيون، ته اسان کي پوريءَ سختيءَ سان غير پاسدار ۽ غير جانبدار هئڻ گهرجي. پر حقيقت ان جي ابتڙ آهي. جڏهن سماج ۾ اسين تاريخي طور سڀ کان وڌيڪ ترقي پسند طبقي جي طرفداريءَ جو نقطي نگاهه رکنداسين، فقط تڏهن ئي اسين سچ کي ويجهي کان ويجهو ٿيڻ جا اهل ٿينداسين.

انهيءَ ڪري، جذلي ماديت جي هيءَ وصف يا تعريف ته اها پورهيت طبقي جي انقلابي پارٽيءَ جو فلسفو آهي، جذلي ماديت جي هن دعويٰ جي ڪا ترديد نه آهي ته هيءُ فلسفو سچ پڌرو ڪري ٿو ۽ سچ تائين پهچڻ جو واحد ذريعو آهي، بلڪ پورهيت طبقي جي تاريخي حيثيت ۽ ڪردار جي خيال کان اسان کي ان لاءِ اهڙيءَ دعويٰ ڪرڻ جو حق آهي.

پورهيت طبقي کان سواءِ، جن به ٻين طبقن سماج جي اڳواڻپ جي دعويٰ ڪئي آهي، اهي سڀ ڦورو ۽ ڦرمار طبقا ثابت ٿيا آهن. پر هر اهڙو ڦرمار طبقو، پوءِ تاريخ ۾ ان جون ڪهڙيون به سورهياڻون ۽ ڪاميابيون ڄاڻايل هجن، ڪنهن نه ڪنهن طرح هميشه پنهنجي اصل حيثيت ۾ پنهنجا اصل مقصد خود پنهنجي پاڻ کان ۽ سندس پرماريت جي شڪار سڄي عوام کان ڍڪيندو ۽ لڪائيندو پئي رهيو آهي، ۽ ائين ڏيکاءُ ڏيڻ جي ڪوشش ڪندو

رہيو آهي ته ان جي حڪمراني منصفانه، عادلانه، آهي ۽ پڻ دائمي آهي، چوٽه آهڙو طبقو پنهنجي پرماريت يا پنهنجي بالادست نظام جي عارضي حيثيت ڪڏهن به تسليم ڪرڻ لاءِ تيار نٿو ٿي سگهي.

مثلاً، قديم غلام داريءَ جي سماج ۾، ارسطوءَ، تڏهوڪي عظيم فيلسوف، دعوا ٿي ڪئي ۽ ان کي ثابت ٿي ڪيو ته غلام داريءَ جو نظام قدرت طرفان نافذ ٿيل هو، چوٽه ڪي ماڻهو قدرتي طور غلام هئا!

جاگيرداري سماج جي قوه جوانيءَ واري دور ۾، وچين زماني جي عظيم فيلسوف، ٿامس آڪئناس، سڄيءَ ڪائنات کي هڪ قسم جو جاگيري سرشتو ٿي ثابت ڪيو. هر ڪا شيءِ جاگيري ننيڊ وڌائيءَ جي درجيبنديءَ ۾ رٿيل ۽ بيٺل هئي، ۽ سڀ ڪا مٿي چوٽيءَ تي خدا پنهنجن ملائڪن مقربن جي وچ ۾ براجمان ٿيو ويٺو هو. هر شيءِ جو آڌار يا مدار ان سرشتي ۾ پاڻ کان هڪدم هيءَ مٿي واريءَ شيءِ تي هو، ۽ خدا کان سواءِ ڪابه شيءِ موجود هوندي موجود شمارجي نٿي سگهي.

۽ پوءِ سرمايه داري نظام جي صورت هيءَ سامهون آئي ته ان سڀئي جاگيري ناتا ۽ پنڌڻ ڳاري ڇڏيا، ۽ جيئن مارڪس ۽ اينگلس، ڪميونسٽ پارٽيءَ جي پڌرنامي ۾ چيو، ان ”ماڻهوءَ ۽ ماڻهوءَ جي وچ ۾ ٻيو ڪو به ناتو باقي نه ڇڏيو آهي سواءِ چٽيءَ خود غرضائيءَ جي، سواءِ نقد ادائگيءَ جي. ۽ ان ئي صورت جو عڪس، سرمايه پسند فلسفي (انفراديت، آزاد جوڪم-ڪاري، جهڊ للبقاء، باقي اصلح وغيره) جي فڪر ۾، خاص طرح (پنهنجي ابتدائي صورت ۾) برطانيه ۾ موجود ملي ٿو.“

سرمايه دار طبقي جي هن فلسفي کي دنيا ائين ڏسڻ ۾ آئي ته اها پاڻ-پڙن اٿن (Atoms) جي ٺهيل هئي، هر ڪو اٿو پاڻ-مهاڙو، پنهنجيءَ ۾ پورو، ۽ سڀئي اٿا هڪٻين تي اثر آزما. اهاسرمايه پسند سماج جي آرسي هئي، جيئن اها اسرندڙ بورجوازيءَ (ملڪيت دار شهري طبقي) کي ڏسڻ ۾ ٿي آئي، ۽ انهن ئي خيالن جي مدد سان هو پنهنجي نفعي ۽ بالادستيءَ جي مقصدن کي ڍڪڻ ۽ لڪائڻ ۾ ڪامياب ٿيندا ٿي رهيا. مزدور ۽ سرماييدار ٻيئي ”آزاد“، ”برابر“، ۽ ”هڪ ڪرا“ هئا، هر ڪو آزاد انساني اٿو هو، ۽ هو آزادانه معاهدي جي بنياد تي گڏ ٿيا هئا. هڪڙو ڪم (پورهي) ڪرڻ لاءِ ۽ ٻيو سرمائي ڏيڻ (سيڙائڻ) ۽ اجرت ادا ڪرڻ لاءِ!

پر پورهيت طبقي کي اهڙيءَ ”نام نهاد ڄاڻ“ يا اهڙي ”کوڙي شعور“ جي نه گهرج هئي، نه آهي، جيڪي اهڙا فلسفا هنن کي آڇيندا ۽ ڏيندا رهندا آهن. پورهيت طبقي پرماريت جي هڪ نئين سرشتي کي قائم ڪرڻ تي گهريو، پر ماڻهوءَ هٿان ماڻهوءَ جي هر قسم جي پرماريت ختم ڪرڻ تي گهري. انهيءَ سبب کان هن کي ڪنهن به شيءِ جي يا ڳالهه جي ڍڪڻ يا لڪائڻ ۾ ڪا دلچسپي نه هئي، بلڪ هن جي سڄي دلچسپي ۽ هن جو سڄو مفاد ئي ان ۾ هو ته شيون جيئن واقعي آهي آهن تيئن انهن کي سمجهيو وڃي، ڇاڪاڻ ته جيترو بهتر هو سچ کي ڄاڻندا ۽ سمجهندا، اوترو وڌيڪ هو پنهنجي جدوجهد ۾ مضبوط ۽ اڏول ٿي اڳتي وڌندا.

ان کان سواءِ، ٻين طبقن هميشه پاڻ کي دوار ڏيڻ ۽ جيتري تائين ٿي سگهيو اٿن اوتري تائين قائم رکڻ گهريو آهي. ۽ ان لاءِ هنن اهڙن فيلسوفن ”نظامن“ کي پسند ڪيو آهي جن پاڻ لاءِ ڪائنات ۾ دائمييت جي دعوا ڪئي آهي. اهڙا فڪري نظام يا سلسلا ڪائنات جي فطرت کي ائين بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا، جن کي شيون ۽ ڪي لاڳاپا لازمي، سدا رهندڙ ۽ ڪڏهن نه بدلدندڙ هئا. ۽ ان کان پوءِ هو صورتحال جو ائين ڏيکاءُ ڪن ٿا جن هڪ ئي (سندن) مخصوص سماجي نظام ان سڄي مانڊان جو هڪ ضروري حصو هو.

پر پورهيت طبقو پاڻ لاءِ دوار يا هميشگيءَ جي چاهنا نٿو رکي، بلڪ اهو، هڪ طبقي جي حيثيت ۾، پنهنجي وجود کي، جيترو جلد ممڪن ٿي سگهي اوترو جلد ختم ڪرڻ ۽ هڪ غير طبقاتي سماج قائم ڪرڻ گهري ٿو. انهيءَ ڪري، پورهيت طبقي کي ڪنهن به اهڙي فيلسوفي ”نظام“ جي ڪا گهرج ڪانهي، جيڪو ڪنهن کوڙيءَ بقا يا دائمييت جي ڍانچي يا مانڊان کي اڏڻ ۽ قائم ڪرڻ گهرندو هجي. ان جي طبقاتي صورتحال ۽ ان جا مقصد اهڙا آهن، جو اهو تبديل سهي سگهي ٿو، ۽ تبديل ڪي- وجود يا هستيءَ ۾ سڀ شيءِ جي ٿيڻ ۽ ٿيندي رهڻ جي سلسلي کي- قبول ڪرڻ ۽ ڄاڻڻ گهري ٿو. پورهيت جي پارٽي- فلسفي کي، انهيءَ طرح، سچ تي دعوا رکڻ جو حق آهي. ڇاڪاڻ ته اهوئي هڪڙو فلسفو آهي، جيڪو ان هڪ نقطي جي بنياد تي بيٺل آهي، جيڪو تقاضا ڪري ٿو ته اسان کي هميشه شين کي، جيئن آهي آهن، تيئن سمجهڻ گهرجي- شيون جيئن آهي پنهنجي گهڻ روپي تبديلين، ۽

هڪٻين جي پيچ در پيچ ڳانڍاپن ۾ موجود آهن، سواءِ ڪنهن لڪ يا پردہ پوشيءَ جي ۽ سواءِ ڪنهن وهر، بُدبُدي، ريجڪ يا اڳ مڃيل ۽ اڳ موجود ڄاڻ يا خبر جي.

فلسفي ۾ هڪ انقلاب:

ليئن، پنهنجي مضمون ”مارڪس واد جا سرچشما ۽ ترتيب صفا“ ۾ لکيو آهي ته ”علم ۽ ڄاڻ جو مارڪسي اصول سڀ تي حاوي اصول آهي، ڇاڪاڻ ته اهو سچو آهي، اهو پورو ۽ هر آهنگ آهي، ۽ ماڻهن کي دنيا جو هڪ سچو ۽ سالم تصور ڏئي ٿو، جيڪو وسوسي ۽ وهر جي هر صورت سان ناموافق ۽ رجعت يعني ملڪيت داري يا سرمايه پسند ظلم ۽ ڏاڍ جي هر دفاع جو مخالف آهي.....“

ساڳئي مضمون ۾ وڌيڪ لکن ٿا، ”مارڪس واد ۾ فرقي بنديءَ جهڙي ڪا ڳالهه ڪانهي- يعني ان لاءِ ائين هرگز نٿو چئي سگهجي ته هيءُ ڪو اڳ ٿلڳ، تنگدل ۽ پنڊپهن ٿيل مٽ آهي، اهڙو ڪو مٽ جيڪو عالمي سڀيتا جي وڏيءَ کليل راهه کان ڏور ڪنهن ٻيءَ ولايت مان اُسرِيو آهي. بلڪ مارڪس جي ڏاهپ ۽ وسيع نگاهه ان ۾ آهي ته هن انهن ئي سوالن جا جواب ڏنا آهن، جيڪي بني نوع انسان جي بيدار ذهن فردن جا اڳي ئي اٿاريل هئا. مارڪس جي پيش ڪيل تعليم کي انساني فلسفي، ۽ سياسي ۽ معاشرتي ڄاڻ، جي عظيم ترين استادن ۽ ترجمان شخصن جي تعليمات جي سڌي ۽ فوري توسيع ئي چئي سگهجي ٿو.“

انهيءَ طرح پنهنجي فيلسوفي منظر ۾، مارڪسزم انساني دنيا جي فيلسوفي فڪر جي سڄيءَ عظيم ترقيءَ جو اوج يا چوٽي معلوم ٿو ٿئي، جتي پهچندي پهچندي، تاريخ جي انقلابن جي وڏي سلسلي دوران، فلسفي جا ڪيئي اهم مسئلا ابتدا ۽ مرتب ٿيندا رهيا، جن جو اعليٰ ترين نقطو اوڻيهين صديءَ جي پهرئين اڌ ۾ ڪلاسيڪي جرمن فلسفي جي صورت ۾ جڳ پڌرو ٿيو. ڀر مارڪسزم جيڪڏهن ائين فلسفي جي گذريل حاصلاتن جي توسيع ۽ واڌ جي چوٽيءَ جو نقطو آهي، ته ساڳئي وقت اها اهڙي هڪ توسيع ۽ واڌ آهي، جنهن کي سڄي هڪ طويل جڳ جو خاتمو ۽ نئين جڳ جي ابتدا جو نقطو چئي سگهجي ٿو. ڇاڪاڻ ته ماضيءَ جي ”فلسفن“ جي ڀيٽ ۾ فلسفي

جي آڏو نئين سفر جون راهون به آتان نڪرن ٿيون. مارڪسزم سان فلسفي ۾ هڪ انقلاب رونما ٿيو، جنهن سان فلسفي جي سڀني گذريل ”نظامن“ جي سلسلي جي پڄاڻي ٿي، ۽ ڪلي طور هڪ نئين فلسفي جو آغاز عمل ۾ آيو. مارڪسزم ليننزم اهو فلسفو ناهي، جنهن سان هڪ پرمار طبقي جي عالمي نظريي جو اظهار ٿيندو هجي، هڪ اقليت جي نظريي جو جيڪا اقليت پنهنجي حاڪميت ۽ پنهنجا خيال لاتعداد عوام جي مٿان مڙهڻ جي ڪوشش ڪندي هجي، ان لاءِ ته اها انهن کي پنهنجي قبضي ۾ رکي سگهي. پر هيءُ اهو هڪ فلسفو آهي، جيڪو عام ماڻهن جي خدمت ڪري ٿو، انهن جي پلائي گهري ٿو، جيڪي هر قسم جي پرماريت جو خاتمو ۽ هڪ غير طبقاتي سماج جي تعمير چاهين ٿا ۽ ان لاءِ پنهنجي جڳ جڳاندر جدوجهد ۾ مصروف آهن.

مارڪسزم ليننزم هڪ اهو فلسفو آهي، جيڪو دنيا کي سمجهڻ چاهي ٿو، ان لاءِ ته ان کي بدلايو وڃي. مارڪس ان سلسلي ۾ لکيو آهي ته ”فيلسوفن دنيا کي مختلف رستن سان سمجهيو ۽ سمجهايو آهي. اصل ڪم بهرحال دنيا کي بدلائڻ جو آهي.“ انهيءَ ڪري جيڪڏهن اسين اڳئين فلسفي بابت چئي ٿي سگهياسين ته دنيا کي ۽ ان ۾ ماڻهوءَ جي درجي کي ۽ ماڻهوءَ جي آئيندي کي سمجهڻ جي اها هڪ ڪوشش هئي. اهڙي هڪ ڪوشش جيڪا طبقاتي فيلسوفن جي طبقاتي نظرين ۽ ذاتي گمانن ۽ خيالن تي منحصر هئي. ته مارڪسي لينني فڪر بابت اسان کي ائين چوڻو پوندو ته دنيا کي سمجهڻ جي اها به هڪ ڪوشش آهي، پر انهيءَ لاءِ ته دنيا کي بدلايو وڃي ۽ وري ٺاهيو وڃي، ته جيئن انسان جي ”آئيندي“ لاءِ ان ۾ بهتر کان بهتر طور تي محفوظ رهڻ جا امڪان موجود ٿين. جذلي ماديت جو فلسفو دنيا کي ائين بدلائڻ لاءِ ماڻهوءَ جي هٿن ۾ هڪ فڪري يا نظرياتي هٿيار آهي.

مارڪسزم ليننزم، انهيءَ ڪري چاهي ٿو ته اسين شين بابت پنهنجن خيالن جو آڌار، سواءِ انهن بابت سچي پچيءَ جوڪ چڪاس جي، ٻيءَ ڪنهن ڳالهه تي نه رکون. اها جوڪ چڪاس جيڪا تجربن ۽ عملي پرک جو نتيجو هجي. ان سلسلي ۾ جيئن اڳين فلسفن هيلٽائين پئي ڪيو هو، مارڪسزم ليننزم فڪر جو ڪو نظام پهرين ايجاد ڪري پوءِ هر ڪنهن شيءِ کي ان تي ٻيهر لوڪڻ ۽ کڻائڻ جي ڪوشش ڪانه ٿو ڪري.

ان طرح جدلي ماديت، سڀ کان سچي معنيٰ ۾، هڪ عام فهم ۽ عام پسند فلسفو آهي، چوٽه اهو هڪ علمي فلسفو آهي ۽ پڻ عمل جو فلسفو آهي.

اي-اي-زدانوف جو چوڻ آهي ته ”مارڪس ۽ اينگلس جي دريافت پراڻي فلسفي جي پڄاڻيءَ جو نشان آهي- يعني ان فلسفي جي پڄاڻي، جنهن دنيا جي هڪ بيٺل ۽ ڄميل، پنڊ پهن پٺيل، ڪائناتي قسمر جي سمجهاڻي ڏيڻ جي دعويٰ ٿي ڪئي.“

”پورهيت (پرولتاري) طبقي جي سائنسي عالمي نظريي طور مارڪسزم جي اڀرڻ سان فلسفي جي تاريخ ۾ پراڻو دور پورو ٿئي ٿو- اهو دور جڏهن فلسفو هيڪلن فردن جو مشغلو هو ۽ چند فيلسوفن ۽ سندن خاص پوئلڳن جي فيلسوفي مڪتبن جو اٿلپ ۽ آلوپ خزانو، جيڪي زندگيءَ کان ۽ ماڻهن کان ڇٽا، علحدا ٿيا، پري لڪا ويٺا رهندا هئا.“

”مارڪسزم ان قسمر جو ڪو فيلسوفي مٿ يا مڪتب ڪونهي، بلڪ اهو سڄي پراڻي فلسفي کي ريتي، ان کان مٿي چڙهي آيو آهي- ان فلسفي کان جيڪو چند خواصن جي ملڪيت هو، جن جي ان فلسفي جي دنيا ۾ ذهني آمريت قائم ٿي رهي. مارڪسزم هڪ ٻيءَ طرح به فلسفي جي تاريخ ۾ ڪلي طور هڪ نئين دور جي ابتدا ڪئي- انهيءَ طرح، جو پهريون ڀيرو ملڪيت داري نظام کان ڪلي نجات جي جدوجهد ۾ پورهيت طبقي کي ان هڪ علمي، سائنسي، هٿيار جو ڪم ڏنو.“

”مارڪسي فلسفي کي اڳين فيلسوفي نظامن کان ان ۾ به امتياز آهي ته اهو، انهن جيان، علمن کان بالاتر علم هئڻ جي دعويٰ نه ٿو ڪري. البت اهو علمي دريافت جو هڪ اوزار سو آهي- علمي چڪاس ۽ کوجنا جو هڪ طريقو، جيڪو سڀني نظرياتي ۽ معاشرتي علمن جي اندر به ڪم ڪري ٿو، ۽ ائين انهن سڀني علمن جي ترقيءَ سان پنهنجي حاصلات کي به ودائي ٿو، ۽ پاڻ به ترقي ڪري ٿو. ان معنيٰ ۾ مارڪسي فلسفو سڄي اڳئين فلسفي جي مڪمل ۽ فيصلو ڪن نفي آهي، پر نفي ڪرڻ يا ناڪارڻ جي معنيٰ، جيئن اينگلس پوري زوردار نموني ۾ ۽ صاف ٻڌائي ٿو، رڳو يا ڪلي طور ”نه“ چوڻ نه آهي. ان جي ناڪار يا نفي پڻو علم جي سلسلي بنديءَ يا ”هلندي رهن“ جي حقيقت کي شامل به رکي ٿو؛ قبول، ڪڍڻ، جذب ڪرڻ جي عمل

جو ڏس به ڏئي ٿو۔ تنقيدي تعمير نو يا بهتر طور وري جڙڻ لاءِ، يڪوجودي پائڻ لاءِ، هڪ نئين ۽ برتر ترڪيب جي صورت ۾۔ نئين ۽ برتر ترڪيب، انساني فڪر جي تاريخ ۾ حاصل ٿيل هر اڳتي وڌيل ۽ ترقيءَ مائل شيءِ جي ”

جدلي ماديت جون انقلابي صفتون مارڪسي۔ لينني فلسفي جي ٻن خاصيتن ۾ موجود آهن، جيڪي ان جي نالي مان به پڌريون آهن۔ جدليات ۽ ماديت. شين کي سمجهڻ لاءِ، ته جيئن انهن کي بدلائي سگهجي، اسان کي لازمي طور انهن جو مطالعو ڪرڻ کپي۔ ڪنهن هڪ خيالي نظام جي تقاضائن پٽاندر نه پر خود انهن شين جي حقيقي تبديلين ۽ باهمي لاڳاپن جي سلسلي ۾۔ ”جدليات“ جي معنيٰ اهائي آهي.

اسان کي شين بابت پنهنجن اڳ سوچيل خيالن ۽ وشواسن کي پري رکڻو پوندو ۽ پنهنجن انومانن ۽ اندازن کي مادي وجود جي حقيقي حالات سان مطابقت ۾ آڻڻ جي ڪوشش ڪرڻي پوندي۔ ان جي ئي معنيٰ ٿيندي ته اسان جو نظريو ۽ اسان جو فڪري اصول مادي آهي.

اينگلس جي لکڻ موجب، ”جدلي ماديت ۾، مادي عالمي نظريي کي پهريون ڀيرو سچ پچ سنجيدگيءَ سان آڏو رکيو ويو هو. ۽ خالص علمي انداز ۽ دعويٰ ۽ عمل جي يڪجائيت سان اڳتي نيو ويو هو... ڇاڪاڻ ته اهو پڪو ارادو ڪيو ويو هو ته سچي ۽ پچي دنيا کي۔ ان جي فطرت ۽ تاريخ کي۔ ائين ادراڪ ۾ آندو وڃي جيئن اها هر انهيءَ ماڻهوءَ کي سامهون ڏسجي ٿي، جيڪو ان کي اڳ سوچيل تصوراتي خيالن کان سواءِ ڏسي ٿو؛ اهو فيصلو ڪيو ويو هو ته هر انهيءَ تصوراتي ويچار ۽ ريجڪ کي پري اڇلائي ڇڏبو جيڪو موجود حقيقتن سان موافقت ۾ نه ٿي بيهي سگهيو۔ حقيقتون جيئن آهي پنهنجي سر پاڻ، ۽ نه ڪنهن پورالي وشواسي حوالي سان، ادراڪ ۾ اچي ٿي سگهيون. ماديت جي ان کان وڌيڪ ٻي معنيٰ ڪانه هئي.“

ماديت ۽ تصويريت

استالن جو چوڻ آهي ته ”اسين پنهنجي فلسفي کي جدلياتي ماديت انهيءَ ڪري سڏيون ٿا، جو ان جو فطرت جي مناظرن ڏانهن رخ، انهن جي مطالعي ڪرڻ ۽ سمجهڻ جو ڍنگ، طريقو، جدلياتي آهي، ۽ ان جو فطرت جي مناظرن جو تعبير - انهن بابت ان جو خيال، ان جو اندازو ۽ ويچار - مادي آهي.“ (استالن: ”جدلياتي ۽ تاريخي ماديت“.)

ماديت ڪو هڪ ڌرم عقيدائي سرشتو ڪونهي، بلڪ اهو هر سوال جي ڪوٺڻ، ويچارڻ ۽ سمجهڻ جو هڪ رستو آهي.

ماديت جو رستو، واقعن جي تعبير ڪرڻ، شين ۽ شين جي وچ ۾ لاڳاپن جي سمجهڻ جو رستو، انهن جي تعبير ڪرڻ ۽ سمجهڻ جي تصوراتي رستي کان ابتڙ آهي. هر سوال جي تعبير ڪرڻ جا مادي ۽ تصوراتي رستا موجود آهن، ان جي سمجهڻ ۽ تعبير ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ جا مادي ۽ تصوراتي رستا موجود آهن.

انهيءَ طرح ماديت ۽ تصويريت دنيا جي فطرت متعلق رڳو ڪي خيالي يا هوائي مخالف ويچار نه آهن، جن جي عام ماڻهن لاءِ، جيڪي زندگيءَ جي ڪمن ڪارين ۾ انهي رڌل رهن ٿا، ڪا اهميت نه هجي. اهي هر سوال جي ڪوٺڻ ۽ سمجهڻ جا مخالف رستا آهن، ۽ انهيءَ ڪري، اهي عمل ۾ به مخالف رخ ظاهر ڪن ٿا ۽ عملي ڪارڪردگيءَ جي خيال کان ٻن تمام مختلف نتيجن ڏانهن وٺي وڃن ٿا.

نه ئي اهي ڪي ابتڙ يا مخالف اخلاقي رخ يا انداز آهن، جيئن ڪي انهن لاءِ چوندا آهن - هڪڙو انداز اعليٰ خيال وارو ۽ ٻيو ڪريل ۽ نفس پرستيءَ وارو. جيڪڏهن ائين انهن لاءِ اسين ”اخلاقيات“، فتوائي، اصطلاح ڪم آڻينداسون، ته تصوري ۽ مادي نظرين جي وچ ۾ جيڪو اختلاف آهي، سو ڪڏهن به سمجهي ڪين سگهنداسين، ڇاڪاڻ ته ان طرح ڳالهائڻ، اينگلس جي لفظن ۾، ”رڳو ماديت جي لفظ خلاف پنهنجي تعصب جو اظهار ڪرڻ

آهي، جيئن روايتي طور تنگ نظر جاهل ماڻهو ڪندا آيا آهن - جيڪو تعصب ماديت جي خلاف طويل مدت کان مذهبي پيشواڻيت اڀاريندي ۽ وڌائيندي پئي آئي آهي. ماديت جي لفظ مان تنگ نظر جاهل فقط بگ، نشي خوري، اک جو موھ ۽ جسم جو موھ، اهنگار، لالچ، ڪنجوسائي، نفعي خوري ۽ ستي بازار جو تڱڙم سمجهي ٿو. مطلب ته ان ۾ هن کي سڀ اهي گنديون برائيون ڏسڻ ۾ اچن ٿيون، جن ۾ هو پاڻ خانگي طور خوب الجھيل رهي ٿو. تصويريت جي لفظ مان هو نيڪي ۽ نبار ايمان جي، خير خيرات جي، ۽ عمومي طور، هڪ صاف سٿري دنيا جي معنيٰ وٺي ٿو، جن ڳالھين جون هو سڀني جي آڏو دعوائون ڪندو رهندو آهي. " (اينگلس، لڊوگ فيورباخ" باب 2)

ماديت ۽ تصويريت جي، عمومي لفظن ۾، وصف ڪرڻ جي ڪوشش کان اڳ، اچو ته ڏسون ته ويچارڻ ۽ سمجھڻ جا اهي رستا بلڪل ئي ڪن سادن ۽ عام پسند سوالن جي سلسلي ۾ ڪيئن ٿا ڪم آندا وڃن. ان مان اسين ماديت ۽ تصويريت جي الڳ الڳ رستن وارن تعبيرن جي وچ ۾ فرق جي اهميت سمجهي سگھنداسين.

پهرين اچو ته هڪڙي عام فطري منظر تي ويچار ڪريون: مثلاً وچ جي ڪڙڪاڻ تي - وچ جو ڪڙڪاڻ ڪيئن ٿو ٿئي؟

هن سوال جي جواب ڏيڻ جو هڪ تصوراتي رستو هيءُ آهي ته چئجي ته وچ جو ڪڙڪاڻ خدا جي ڪاوڙ جو ثبوت آهي. غصي ۾ اچي، هو وچ مٿان ڪيرائي ٿو ۽ مينهن وڇ موهڪي ٿو، ته انسان ذات ان مان سبق سکي!

مادي رستو وچ جي ڪڙڪاڻ کي سمجھڻ جو ان کان جدا آهي. ماده وادي (ماديت کي مڃڻ وارو) وچ جي ڪڙڪاڻن کي هيئن سمجھڻ ۽ سمجھائڻ جي ڪوشش ڪندو ته اهي خالص فطرت جي قوتن جي عمل سبب واقع ٿين ٿا. مثلاً، قديم زماني جي ماده وادين هيءُ ئي اندازو لڳايو ته وچ جا ڪڙڪاڻ خدا جي ناراضگيءَ کان نه پر ڪڪرن جي اندر مادي ذرات جي پاڻ ۾ ٽڪرڻ سبب واقع ٿيا ٿي. هاڻي، اها انهن جي خاص سمجھائي برابر غلط هئي، پر هتي سمجھڻ ۽ سمجھائڻ جو اهو نُڪتو ڪونهي، سمجھڻ جو نُڪتو اهو آهي ته انهن جي اها، تصوراتي سمجھائي ۽ بدران، مادي سمجھائيءَ جي هڪ ڪوشش هئي. اڄڪلهه ته وچ جي ڪڙڪاڻن بابت ڪافي ڪجهه

جان مليل آهي. جيڪا لاڳاپيل فطرت جي قوتن جي سائنسي جانچ جونچ ذريعي حاصل ٿيل آهي. اسان جو علم اڃا گهڻو اڻپورو آهي. پر اسان کي بهرحال ڪافي ڪجهه معلوم آهي ته ان منظر جي سمجهاڻي مادي سڌاين ۽ دائرن ۾ ئي موجود ملي سگهي ٿي، ۽ انهيءَ ڪري ان جي تصوراتي سمجهاڻي ڪلي طور اڃ رد ٿي چڪي آهي.

هن مان ڏٺو ويندو ته تصوراتي سمجهاڻي فطري منظر کي ڪنهن تصوراتي، انساني يا ڪنهن روحاني سبب سان ڳنڍي ٿي. هن حالت ۾ خدا جي ڪاوڙ يا ناراضگيءَ سان. ۽ مادي سمجهاڻي ان کي مادي، حقيقي يا واقعاتي ڳالهين يا سببن سان ڳنڍي ٿي.

اچو ته ٻيو مثال وٺون. اهڙو هڪڙو، جو سماجي زندگيءَ سان لاڳاپيل آهي. مثلاً ماڻهو شاهوڪار ۽ غريب ڇو آهن؟ هيءُ هڪڙو سوال آهي، جيڪو گهڻا ماڻهو، خاص طرح غريب ماڻهو پڇن ٿا.

سڀ کان وڌ سڌو سنئون تصوراتي جواب هن سوال جو رڳو هيءُ آهي ته ائين انهيءَ ڪري آهي، جو خدا انهن کي ائين بڻايو آهي! اها خدا جي مرضي آهي ته ڪي ماڻهو شاهوڪار هجن ۽ ٻيا غريب هجن.

پر ٻيون گهٽ سڌيون سنيون سمجهاڻيون به ان سوال جون اڃ مروج آهن. مثال طور: اهو انهيءَ ڪري آهي، جو ڪي ماڻهو وڌيڪ باخبر آهن ۽ ڊگهي نظر رکندڙ آهن، ۽ هو پنهنجا وسيلا سنڀالي خرچ ڪن ٿا ۽ شاهوڪار بڻجن ٿا، ۽ ٻيا فضول خرچ ۽ بي عقل آهن، ۽ اهي غريب رهجي ٿا وڃن. جيڪي شخص ان قسم جي سمجهاڻي پسند ٿا ڪن سي چون ٿا ته اهو سڀ انهيءَ ڪري آهي، جو ”انساني فطرت“ اول کان ائين آهي؛ انسان جي ۽ ان جي سماج جي فطرت اهڙي آهي، جو شاهوڪار ۽ غريب جو فرق لازمي طور اڀري ٿو ۽ پيدا ٿي پوي ٿو!

جيئن وچ جي ڪڙڪاٽ جي حالت ۾، تيئن شاهوڪار ۽ غريب جي حالت ۾، صورت کي مڃڻ وارو يا ان جي اثر ۾ آيل ڪنهن تصوراتي، انساني، روحاني سبب جي تلاش ڪري ٿو. جيڪڏهن خدا جي مرضيءَ يا رضا الاهيءَ ۾ نه ته انساني من جي ڪنهن اصولڪيءَ، ڄاڻي ڄم واريءَ خصوصيت ۾! ٻئي طرف ماديت کي مڃڻ وارو ان حالت جي سبب جي تلاش سماجي

زندگيءَ جي مادي ۽ اقتصادي حالتن ۾ ڪري ٿو. جيڪڏهن سماج شاهوڪارن ۽ غريبن ۾ ورهايل آهي، ته اهو ان ڪري، جو زندگيءَ جي مادي ذريعن جي پيداوار يا اپت اهڙيءَ طرح انتظاميل آهي، جو ڪن وٽ زمين جي ۽ اپت جي ٻين ذريعن جي ملڪيت آهي، ۽ باقي ٻين کي انهن ملڪيتدارن لاءِ ڪم ۾ ڳهڻو پوي ٿو (جيڪي پاڻ ان ملڪيت سبب پنهنجي لاءِ به ڪونه ٿا ڳهن!) ڪيترو به سخت ڪم هو ڪن ۽ ڪيترو به ڪوڙن ڪسوڙن ۽ بچائين، پر اهي غير ملڪيتدار ماڻهو غريب ئي رهندا ۽ ملڪيتدار ماڻهو انهن جي پورهئي جي ميوي تي وڌ کان وڌ شاهوڪار ٿيندا ويندا.

انهيءَ ڪري اهڙن سوالن جي سلسلي ۾، مادي ۽ تصوراتي سوچ جي وچ ۾ فرق تمام وڏي اهميت وٺي بيهي ٿو. ۽ اهو فرق رڳو اصولي يا نظري خيال کان اهم نه آهي، پر عملي خيال کان به اهم آهي.

مثال طور، وچ ۽ ان جي ڪڙڪاٽ جي مادي سوچ اسان کي ان کان بچاءَ جي اقدامن ڪڍڻ ۾ مددگار ٿي سگهي ٿي، جيئن ته عمارتن ۾ اسين وچ-جهتڻا هڻي سگهون ٿا، پر جيڪڏهن وچ جي ڪڙڪاٽ لاءِ اسان جي سمجهاڻي تصوراتي آهي، ته ان پٽاندر جو ڪجهه اسين ڪري سگهون ٿا سو رڳو بيهي ڏسڻ ۽ دعائون گهرڻ ئي ٿي سگهي ٿو. جيڪڏهن اسين شاهوڪاريءَ ۽ غربت جي حقيقت لاءِ تصوراتي سمجهاڻي قبوليون ٿا، ته ان لاءِ اسين فقط اهو ئي ڪري سگهون ٿا ته موجود صورتحال کي تسليم ڪريون- ۽ خاص طرح پنهنجي بهتر حالت يا درجي تي خوش ٿيون ۽ ٿورو ڪجهه مدقي ۽ خيرات جي صورت ۾ ڪڍي ٻين ڪن کي ڏيون ۽ وڌيڪ خوش ٿيون، ۽ جيڪڏهن غريب آهيون ته پنهنجي ڀاڳ کان ڀانيون يا ان کي ويهي پٽيون ۽ گهٽ وڌ ڳالهائون. پر سماج جي ماده وادي سمجهاڻيءَ جي روشنيءَ ۾ اسين سماج کي تبديل ڪرڻ جي رستي جي تلاش ڪري سگهون ٿا ۽ اهو اسين دريافت به ڪري سگهون ٿا.

انهيءَ ڪري، اها ڳالهه ظاهر آهي ته صورت سان جيڪڏهن ڪن ٿورن جو محفوظ مفاد وابسته آهي، ته وڏيءَ اڪثريت جي مفادن ۾ وري ائين آهي ته هو سوچڻ سکن ۽ ڳالهين کي ماده وادي رستي سان سمجهڻ شروع ڪن. ته پوءِ، اسين ماديت ۽ صورت جي وصف ڪيئن ڪريون ۽ انهن جو

شروع ڪيو. طبقاتي سماج جي ابتدا کان وٺي، جڏهن ماڻهو سماجي تعلقاتن جي دٻاء هيٺ رهڻ تي مجبور ٿيا، جيڪي انهن تي حاوي هئا ۽ جيڪي هنن کي سمجهه ۾ نٿي آيا، انهن کان وڌي، هنن فوق الفطرت ايجنسڙيون (ڪارٿيون) ايجاد ڪيون، ۽ ائين هنن سماجي صورتحال جي ڪوڙيا هڪ ٻئي انساني روڻداد ڦاڻر ڪري ورتي، جنهن ۾ بني نوع انسان کان برتر خدائن کي ايجاد ڪيو ويو، جيئن سڄي پڇي سماج ۾ بادشاهه ۽ نواب اڳي ئي عام ماڻهن کان برتر هستيون هئا.

ڪل مذهب ۽ سڄي تصويريت جي تهه ۾ ان قسم جي ٻئي دنيا موجود هجي ٿي. اها ٻيٽ يا ٻٽاڻ (Pairing)، ٻه- لڙهان (Doubling)، ڌوئي (Dualism) آهي، ۽ حقيقي مادي دنيا سان لڳو لڳ اها هڪ ٻي تصويرائي يا فوق الفطري دنيا کي ايجاد ڪري ٿي.

تصويريت جي اها واضح هڪ خصوصيت آهي ته ان وٽ تضادن جا جوڙا موجود هجن ٿا، مثلاً: ساهه (روح) ۽ جسم؛ خدا ۽ ماڻهو؛ آسمان جي بادشاهت ۽ زمين جي بادشاهت؛ يعني هڪ پاسي شين جا روپ ۽ تصور جيڪي ذهن فقط ٻجهي ٿو يا جهٽي ٿو، ۽ ٻئي پاسي مادي حقيقت جي دنيا، جيڪا حواسن سان سوجهجي يا معلوم ڪجي ٿي.

تصويريت جي آڏو هميشه هڪ مٿيري، وڌيڪ ”حقيقتائي“، غير مادي دنيا هجي ٿي. جيڪا مادي دنيا کان اول آهي، ان جو منڍ ۽ سبب آهي، ۽ مادي دنيا جنهن جي ماتحت آهي. ٻئي طرف، ماديت جي آڏو صرف هڪ دنيا، مادي دنيا، هجي ٿي.

تصويريت مان اسان جي مراد ڪو به اهو اصول يا سڌانت آهي، جيڪو چوي ٿو ته مادي حقيقت کان پراڻين هڪ مٿيري، روحاني حقيقت هجي ٿي، جنهن جي ئي ٻوليءَ ۾ ۽ ماڻهن ۾، آخري طور، مادي حقيقت کي سمجهڻو آهي.

اڄ جي دور جي تصويريت جون ڪي آراڌيون (علحدائون):

هن جاء تي جديد بورجوازي (سرمایه پسند) فلسفي جي ڪن مخصوص اصولن بابت ڪي ويچار ڪمائڻا ثابت ٿيندا.

لڳ ڀڳ ٽن صدين کان فلسفي جي هڪ آراڌائي پيش ٿيندي پئي آئي آهي،

جنهن کي "موضوعي تصوريت" چيو وڃي ٿو. اها اسان کي ٻڌائي ٿي ته مادي دنيا بلڪل موجود ئي ڪانهي، ڪجهه به موجود ڪونهي، سواءِ اسان جي ذهن جي تصورن ۽ اڻسانن جي، ۽ انهن جي ميل ۾ يا انهن سان لڳو لڳ، ڪابه خارجي مادي حقيقت موجود ڪانهي.

۽ ٻيو ته، هيءَ موضوعي تصوريت اسان جي آڏو علم يا ڄاڻ جي هڪ اصول طور پيش رکي پئي ويئي آهي؛ اهو اصول ان کان انڪاري آهي ته پاڻ کان ٻاهر ڪنهن معروضي حقيقت بابت اسين ڪجهه ڄاڻي به سگهون ٿا، ۽ چوي ٿو ته اسين فقط ظاهري ڏيکين جي، ۽ نه "شيون جيئن واقعي آهي آهن"، تن جي، ڄاڻ پرائي سگهون ٿا.

هن قسم جي تصوريت اڄ ڏاڍي هڪ عام فيشن ۾ اچي چڪي آهي، ۽ اها بيحد "علمي" يا "سائنسي" هجڻ جي شرف سان پاڻ کي ڍڪي، ڏيهه ۾ اڄ وڏو پنهنجو ڏيڪاءُ به ڪري رهي آهي. جڏهن سرمائيداريت اڃا هڪ ترقي پذير قوت هئي، تڏهن بورجوازي مفڪر اهو مڃيندا هئا ته اسين حقيقي دنيا بابت جيئن پوءِ ٿيڻ وڌيڪ ڄاڻ حاصل ڪري سگهياسون ٿي ۽ ان طرح فطرت جي قوتن تي قبضو رکي ۽ بني نوع انسان جي حالات کي اڪت انداز ۾ سڌاري سگهياسون ٿي. هاڻي هو چوڻ لڳا آهن ته حقيقي (يا حقيقتي) دنيا اڪل آهي، ڄاڻڻ کان مٿي آهي - اها غيبي قوتن جو هڪ آکاڙو آهي، جيڪي اسان جي سُرَت ۾ اچڻ کان پري آهن. ان مان اسان لاءِ اهو ڏسڻ مشڪل ڪونهي ته ان طرح جي اصولن ۽ سڌائين جو هيءَ فيشن سرمائيداريت جي زبونيءَ ۽ زوال جو ئي هڪ آثار يا علامت آهي.

اسين ڏسي آيا آهيون ته اصل ۾ تصوريت هميشه ٻن دنياڻن کي مڃي ٿي - تصوراتي دنيا ۽ مادي دنيا کي، ۽ اها تصوراتي دنيا کي مادي دنيا کان اول ۽ مٿي رکي ٿي. ٻئي پاسي، ماديت فقط هڪ ئي دنيا کي سڃاڻي ٿي، يعني مادي دنيا کي ۽ ٻيءَ هڪ خيالي، برتر، تصوراتي دنيا کي ايجاد ڪرڻ کان انڪار ڪري ٿي.

ان طرح ماديت ۽ تصوريت ٻه اڻ ٺهڪندڙ مخالف فڪر آهن، پر گهڻا فيلسوف وري به انهن ۾ سرچاڻ آڻڻ ۽ انهن کي ملائي هڪ ڪرڻ جي ڪوشش کان پاڻ کي روڪي نٿا سگهن. فلسفي ۾، ڪافي اهڙيون

فرق عمومي لفظن ۾ ڪيئن بيان ڪريون، ته جيئن اسين ان مسئلي جي جوهر کي ڄاڻي سگهون؟ اهو ڪم اسان لاءِ اينگلس ڪيو آهي.

سندن لفظن ۾: ”سڄي فلسفي جو، خاص طرح جديد فلسفي جو، وڏو بنيادي سوال آهي فڪر ۽ وجود جي تعلق جو سوال فيلسوفن جيڪي جواب هن سوال جا ڏنا آهن، تن انهن کي ٻن وڏين ڪئمپن ۾ ورهائي ڇڏيو آهي. هڪڙا، فطرت تي روح جي اوليت کي مڃين ٿا ۽ ان ڪري، سوچ جي آخري نقطي تي، ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ دنيا جي ”تخليق“ فرض ڪري وٺن ٿا، اهي تصويريت جي ڪئمپ ۾ داخل آهن. ٻيا آهي آهن، جيڪي فطرت کي اوليت ڏين ٿا- اهي ماديت جي ڪئمپ ۾ داخل آهن.“ (اينگلس؛ لڊوگ فيورباخ، 1-2)

تصويريت شين جي تعبيرن جو اهو رستو آهي، جيڪو مادي وجود کان روحاني وجود کي اول سمجهي ٿو، ۽ ٻئي طرف ماديت روحانيءَ کان مادي وجود کي اول سمجهي ٿي. تصويريت جو مفروضو آهي ته هر شيءِ، جا مادي آهي سا روحانيءَ ڪنهن شيءِ تي آڌاري آهي ۽ ان تي حدود ڏيڻ آهي، ٻئي طرف ماديت مڃي ٿي ته هر شيءِ جا روحاني آهي، سا مادي ڪنهن شيءِ تي آڌاري آهي ۽ ان تي حدود ڏيڻ آهي. ۽ اهو فرق مجموعي طور دنيا بابت عمومي فيلسوفي خيالن ۾، ۽ ٻن مخصوص شين ۽ واقعن بابت خيالن ۾، پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو.

تصويريت ۽ فوق الفطرت وجود:

بنيادي طور، تصويريت مذهب آهي، دين آهي، ”الاهيات“ آهي. لينن لکيو آهي ته ”تصويريت ڪلريڪلزم (Clericalism) آهي“ - ڪلريڪلزم بمعني ڪليسائيت، ملائيت، برهمڻيت- (لينن؛ ”جدايت بابت“ - مضمون- ”فيلسوفائي نوٽ بڪن“ ۾ آيل.) سڄي تصويريت سوالن ڏانهن مذهبي رخ جي لاڳيتي توسيع آهي، توڻي جو مخصوص تصوراتي نظرين هيستائين پنهنجو اهو اصلوڪو مذهبي پوش لاهي به ڇڏيو آهي. تصويريت ويساهپ (Fideism) کان، انڌ-وشواس (Superstition) کان، يعني فوق الفطرت ۾، غيب ۾، آڪل ۾ مڃتا کان آڇت آهي.

ٻئي طرف ماديت سمجھڻ، معلوم ڪرڻ، ۽ سببن ۽ سمجھائين جي تلاش ۾ رهي ٿي۔ مادي دنيا جي شين ۽ ڳالهين جي صورت ۾، اهڙن سببن ۽ عوامل جي صورت ۾، جيڪي اسين چڪاسي ۽ آزمائي سگهون، سمجھي سگهون ۽ پنهنجي وس ۾ آڻي سگهون.

مطلب ته شين جي تصوراتي نظريي جون پاڙون ساڳيون آهي آهن، جيڪي مذهب جون آهن.

ويساهين لاءِ، مذهب جي تصورن۔ مطلب ته فوق الفطرت روحاني وجودن جي تصورن۔ جا عمومي طور جواز حواسن جي ڪنهن به شهادت ۾ موجود نه هوندا آهن، پر انسان جي روحاني فطرت جي عميق گهراين ۾ ڪٿي ڪنهن هنڌ موجود ٻڌايا ويندا آهن. ۽ اهو به واقعي سچ آهي ته اهي تصور انساني شعور جي تاريخي اوسر جي سلسلي ۾ تمام جهونيون ۽ اونهيون پاڙون رکن ٿا، پر انهن جو نيٺ به اصل ڇا آهي، اول اول اهي تصور نيٺ به ڪيئن اڀريا؟ اهڙن تصورن کي اسين ڪنهن الهام جي يا ٻئي ڪنهن فوق الفطرت سبب جي پيداوار چئي، مطمئن به نٿا ٿي سگهون، جيئن مذهب دعوا سان اسان کي ٻڌائي ٿو. بلڪ اسين اهو به صاف ڏسي ٿا سگهون ته انهن تصورن جو هڪ فطرتي اصل آهي ۽ ان اصل جي واضح نشاندهي به اسين ڪري سگهون ٿا.

فوق الفطرت وجود يا وجودن جي تصورن جي، ۽ عمومي طور مذهبي خيالن جي، ابتدا سڀ کان اول ته فطرت جي قوتن جي مقابل انسانن جي ان ڄاڻائي ۽ ٻيو سڀ ۽ موجود ڏسي سگهجي ٿي. اهي قوتون جن جي ڪارڪردگي کي انسان سمجھي نٿي سگهيا، انهن کي، شخصائين کان پوءِ، هنن روحن جي ڪارڪردگي جا مظهر سمجهيو.

مثال طور، وچ جي ڪڙڪائڻ جا خوفناڪ واقعا، جيئن اسان مٿي ڏٺو، انساني انداز ۾ خدا يا خدائن جي غصي جا نتيجا سمجھيا ويا. وري، فصلن جي ڦٽڻ، اڀرڻ ۽ ڀڄڻ جا اهم مظهر هڪڙي روح (ذي-حيات وجود) جي ڪارڪردگي جا نتيجا سمجھيا ويا، ۽ ائين مڃيو ويو ته مڪانيءَ جو، ڪڻڪ جو يا ٻيو به ڪو ”اناج جو روح“ هو، ديوتا هو، خاص ڪو ”خدا“ هو، جنهن اهو فصل وڌايو ٿي ۽ ٻجايو ٿي.

اوائلي دورن کان وٺي، ماڻهن فطرت جي قوتن کي انهيءَ ريت شخصائين

ڪوششون به عمل ۾ آيل آهن، جن ۾ بصورتيت ۽ ماديت جي وچ ۾ ڪيئي ملاوتون ۽ سمجهوتا ترتيب ڏنا ويا آهن.

هڪڙي اهڙي ڪوشش جو ترتيب ڏنل سمجهوتو يا ٺاهه، فلسفي ۾ ”دٻيٽ واد“ (Dualism) جي نالي سان ڄاتو وڃي ٿو. ان ۾ روحاني حقيقت جو وجود مادي حقيقت جي وجود کان جدا ۽ صاف الڳ مڃيو وڃي ٿو، پر ٻنهي کي هڪ ئي سطح تي رکڻ جي ڪوشش ڪئي ٿي وڃي. ان طرح ”دٻيٽ واد“ جو هيءُ سرچائي فلسفو ان-جيئنڊر (آجيو، بيجان) مادي جي دنيا کي بلڪل ئي مادي نگاهه سان ڏسي ٿو، ۽ ان لاءِ چوي ٿو ته اهو فطري قوتن جي عمل جو دائرو آهي ۽ ان ۾ روحاني عوامل جو ڪنهن به ريت ڪو عمل دخل ڪونهي، پر ذهن ۽ معاشري (سماج) جي حالت ۾، هيءُ فلسفو دعويٰ ڪري ٿو ته اهو خالص روح جي عمل جو دائرو آهي، ۽ اتي اسان کي سوالن جو تعبير يا سمجهائي ماديت جي ٻوليءَ ۾ نه پر بصورتيت جي ٻوليءَ ۾ دريافت ڪرڻ گهرجي!

ماديت ۽ بصورتيت جي وچ ۾ اهڙي سمجهوتي جي عملي معنيٰ اها ٿي وڃي بيهي ته انسانن ۽ انساني سماج ۽ تاريخ سان تعلق رکندڙ سڀني اهم ترين سوالن جي سلسلي ۾ اسان کي ماديت جي مخالفت بلڪه ترديد ڪرڻي آهي، ۽ بصورتيت جي خيالن جي موافقت بلڪه انهن جو پورو پورو استعمال اسان تي لازم آهي!

ٻيو اهڙو سرچائي (مصلحتي، مصالحتي) فلسفو ”حقيقت“ يا ”حقيقت پسنديءَ“ (Realism) جي نالي سان ڄاتو وڃي ٿو، ۽ پنهنجي جديد صورت ۾ موضوعي بصورتيت جي مقابلي ۾ اڀري سامهون آيل آهي.

”حقيقت پسند“ فيلسوف چون ٿا ته خارجي مادي دنيا حقيقتاً اسان جي سڃهڻ يا تصورن کان ڌار وجود رکي ٿي ۽ ان جو وجود انهن تي آڌاري نه آهي، ۽ هڪ طرح اهائي اسان جي سڃهڻ ۾ عڪسجي ٿي. ان ۾، هي ”حقيقت پسند“، موضوعي بصورتيت جي خلاف، مادي فيلسوفن سان ئي متفق آهن. واقعي ڪوبه، سواءِ مادي دنيا جي حقيقي وجود کي تسليم ڪرڻ جي، ۽ ان ۾ پوريءَ طرح ”حقيقت پسند“ هجڻ جي، پاڻ کي ماديت جو حامي چوڻي ئي نٿو سگهي.

پر رڳو ائين چوڻ ته خارجي دنيا اسان جي سَوجھڻ کان سواءِ به پنهنجو وجود رکي ٿي۔ مادہ وادي هجڻ لاءِ اهو ڪافي نه آهي، مثال طور، وڃين دؤر جو ڪٽلڪ مسيحي فيلسوف ٿامس آڪئناس به ان معنيٰ ۾ ”حقيقت پسند“ هو، ۽ اڄ ڏينهن تائين اڪثر ڪٽلڪ مسيحي فقيہ فلسفي ۾ ”حقيقت پسند“ نه ٿيڻ پنهنجي لاءِ ڪفر برابر سمجهندا آهن۔ پر ساڳئي وقت هو ائين وسهندا آهن ته مادي دنيا، جيڪا حقيقتاً موجود آهي، ابدي روح جي خفيل آهي، ۽ سڄو وقت ان جي قدرت سان قائم آهي ۽ هلي رهي آهي۔ مطلب ته ائين اهي ماديت جي فلسفي کان تمام گهڻو پري آهن؛ اهي دراصل تصوريت جائي مڃيندڙ آهن۔

ان کان سواءِ، ”حقيقت پسنديءَ“ جو لفظ فيلسوفن وٽ ڪافي غلط استعمال به پئي ٿيو آهي۔ جيستائين اوهين ائين مڃو ٿا ته هيءُ يا هوءَ شيءِ ”حقيقت“ آهي، تيسين واقعي اوهين پاڻ کي ”حقيقت پسند“ سڏي به سگهو ٿا۔ ڪي فيلسوف ته ائين به سمجهن ٿا ته نه فقط مادي شين جي دنيا حقيقي آهي، پر زمان ۽ مڪان کان ٻاهر به هڪ ”ڪَلِيتَن“ جي، شين جي نبار جوهرن جي، دنيا آهي؛ ۽ ان طرح اهي پاڻ کي ”حقيقت پسند“ سڏين ٿا۔ ٻيا وري چون ٿا ته جيتوڻيڪ سواءِ اسان جي ذهن ۾ اسان جي خيالن ۽ سَوجھڻ جي، ٻيو ڪجهه به موجود نه آهي، پر بهرحال اهي اسان جا خيال ۽ سَوجھڻ حقيقي آهن؛ ۽ انهيءَ روي اهي به پاڻ کي ”حقيقت پسند“ سڏين ٿا۔ هي سڀ ڳالهيون ڏيکارين ٿيون ته ڪي فيلسوف لفظن جي پنهنجي استعمال ۾ تمام گهڻا هوشيار ۽ چست بڻجن ٿا۔

تصوريت جي مقابل ماديت جي بنيادي تعليم:

تصوريت جي سڀني صورتن ۽ ماديت ۽ تصوريت جي سڀني اهڙن ڳڻڻائي سرچائن ۽ سمجهوتن جي مقابلي ۾، ماديت جي بنيادي تعليم تمام واضح ۽ سڌن سادن لفظن ۾ بيان ڪري سگهجي ٿي۔

هن تعليم جي مغز کي، نچوڙ کي، سمجهڻ لاءِ اسان کي پهريائين هي به سمجهڻ گهرجي ته تصوريت پنهنجي سڀني صورتن ۾ ڪهڙيون ڪهڙيون خاص دعوائون ڪري ٿي۔ تصوريت جون اهڙيون ئي خاص ۽ مکيه دعوائون آهن:-

(1) تصويريت جي دعوا آهي ته مادي دنيا روحاني دنيا تي آڌاري آهي.
 (2) تصويريت جي دعوا آهي ته روح، يا ذهن، يا تصور (خيال) مادي کان الڳ وجود رکي سگهي ٿو ۽ رکي ٿو. (هن دعوا جي تمام انتهائي صورت ”موضوعي تصويريت“ آهي، جيڪا دعوا ڪري ٿي ته مادو بلڪل موجود ڪونهي - اهو نبار مايا آهي).

(3) تصويريت جي دعوا آهي ته غيب ۽ آڪل (ڄاڻ ۾ نه ايندڙ) جي هڪ دنيا موجود آهي - جيڪا اُن سيڪجهه کان به ”مٿي“، ”پرانهن“ يا اُن جي ”پٺيان“ آهي، جيڪو سوچي، تجرب ۽ علم (سائنس) وسيلي ڄاڻي سگهجي ٿو.
 ماديت جي بنيادي تعليم تصويريت جي انهن ٽنهي دعوائن جي عين مقابل هن طرح بيٺل آهي؛

(1) ماديت ٻڌائي ٿي ته دنيا پنهنجي ۽ سڄي فطرت ۾ مادو آهي، ۽ هر شيءِ جيڪا موجود آهي مادي سببن جي بناء تي وجود ۾ اچي ٿي ۽ مادي جي تحرڪ جي قانونن مطابق اسري ٿي ۽ وڌي ٿي.

(2) ماديت ٻڌائي ٿي ته مادو ذهن کان ٻاهر ٿو (پاڻ هُرتو) ۽ آزاد، معروضي حقيقت آهي، ۽ بجاءِ اُن جي ته ذهني ڪا شيءِ مادي وجود کان جدا هجي، هر ذهني يا روحاني شيءِ مادي سلسلي عمل جي ئي اُپت يا پيداوار آهي.

(3) ماديت ٻڌائي ٿي ته دنيا ۽ اُن جا قانون پوريءَ طرح ڄاڻي سگهڻ جهڙا آهن، ۽ توڻي جو وقت جي هڪ نه ٻئي مرحلي تي گهڻو ڪجهه اڃاتل ٿي رهي، پر ڪابه اهڙي شيءِ ڪانهي، جيڪا پنهنجي فطرت ۾ اڪل (ڄاڻ) ۾ اچڻ کان ٻاهر) هجي.

مارڪسي - لينني فلسفي جي امتيازي خصوصيت هيءُ آهي ته اهو سڄي پنهنجي سلسلي فڪر ۾ پوريءَ طرح يڪسماني ماديت جو رخ ۽ روش رکي ٿو، ۽ اُن ۾ ڪنهن به مرحلي تي اهو تصويريت کي جاءِ نٿو ڏئي.
 اسٽالن اُن سلسلي ۾ چيو آهي؛

(الف) تصويريت جي برعڪس، جيڪا دنيا کي هڪ ”مطلق تصور“، ”روح ڪل“، ”شعور جامع“ جو مجسمو شماري ٿي، مارڪس جي فلسفيائي ماديت جو موقف هيءُ آهي ته دنيا پنهنجي خاص فطرت ۾ مادي (material) آهي، دنيا جا ڪثير النوع مظاهر تحرڪ ۾ هجندڙ مادي جون مختلف صورتون

آهن..... ۽ هيءَ دنيا مادي جي تحرڪ جي قانونن مطابق وڌي ويجهي ٿي ۽ ڪنهن ”روح ڪل“ جو احتياج ڪانه ٿي رکي.

(ب) تصويريت جي برعڪس، جيڪا چوي ٿي ته فقط اسان جو ذهن حقيقتاً موجود آهي.... مارڪسي مادي فلسفي جو موقف آهي ته مادو، فطرت، وجود هڪ معروضي حقيقت آهي ۽ اها اسان جي ذهن کان ٻاهر ٿو ۽ آزاد موجود هجي ٿي؛ ته مادو ابتدائي آهي، چوٽه اهو اوسانن جو، تصورن جو، ذهن جو، اصل آهي، منيد آهي، ۽ ذهن ثانوي آهي، ماحصل آهي (مشتق آهي)، ڇاڪاڻ ته اهو مادي جو، وجود جو، هڪ عڪس آهي؛ ته سوچ مادي جي پيداوار آهي، جيڪو پنهنجي واڌ ۾ ڪماليٽ جي هڪ اعليٰ درجي تي رسي چڪو آهي، يعني مغز جي درجي تي، ۽ مغز سوچ جو هڪ اوزار آهي، وسيلو آهي، ته انهيءَ ڪري، سوچ، سواءِ ڪنهن وڏي غلطيءَ سرزد ٿيڻ جي، مادي کان الڳ نٿي ٿي سگهي.

(ج) تصويريت جي برعڪس، جيڪا دنيا ۽ ان جي قانونن کي ڄاڻي سگهن جي امڪان کان انڪار ڪري ٿي..... مارڪسي فلسفيائي ماديت جو موقف آهي ته دنيا ۽ ان جا قانون پوريءَ طرح ڄاڻي سگهن جهڙا آهن؛ ته فطرت جي قانونن بابت اسان جي ڄاڻ، تجربي ۽ استعمالِيءَ تي چڪاسيل مستند ڄاڻ آهي، جنهن کي معروضي سچ جي جائزگي حاصل هجي ٿي؛ ته دنيا ۾ ڪي به اهڙيون شيون نه آهن، جيڪي ڄاڻي سگهن جهڙيون نه هجن؛ پر فقط اهڙيون شيون آهن جيڪي اڃا ڄاڻجي نه سگهيون آهن، ۽ جيڪي سائنسي تحقيق سان ۽ استعمالِيءَ ۾ ظاهر ٿينديون ۽ ڄاڻي سگهيون.“
(اسٽالن؛ ”جدلياتي ۽ تاريخي ماديت“)

ماديت ۽ تصويريت، استعمال ۾:

جيئن مٿي چيو ويو، ماديت ۽ تصويريت جو اختلاف- جيڪو ائين بلڪل عام لفظن ۾ بيان ڪيو ويو آهي- دنيا جي فطرت بابت محض ڪو خيالي نظرين جي وچ ۾ اختلاف ڪونهي، پر اهو هر سوال کي سمجهڻ ۽ کولي ڏسڻ (تعبير) جي مختلف طريقن جي وچ ۾ اختلاف آهي. انهيءَ ئي ڪري اهو ايتريءَ وڏي ۽ بنيادي اهميت جو اختلاف آهي.

اچو ته بلڪل ڪي عملي صورتون ڏسون جن ۾ ماديت ۽ بصورتيت جي هن اختلاف جو اظهار ٿئي ٿو.

تصور وادي، مثال طور، اسان کي ٻڌائين ٿا ته سائنس تي اسان کي ”تمام گهڻو“ پروسو رکڻ نه ڪپي. اهي اسان کي ٻڌائين ٿا ته سڀ کان وڏا ۽ اهم سچ سائنس جي پهچ کان ٻاهر آهن. ان کان پوءِ هو اسان کي صلاح ڏين ٿا ته اسان کي ظاهري ثابتين، تجربي ۽ استعماليءَ جي آڌار تي ڳالهيون مڃڻ نه ڪپن، پر جيڪي بهترين ڄاڻ رکڻ جي ۽ ڄاڻ جي ”اعليٰ“ ذريعي جي ميسر هجڻ جي دعوا ڪن ٿا، انهن تي اعتبار رکڻ ڪپي.

ان طرح، بصورتيت رجعتي پروپيگنڊا جي هر صورت ۾ بهترين مددگار ۽ زهر آهي. اها سرمايه دوست پريس ۽ سڄي سرمايه دوست نظام جي اعلانيل سرشتي جو فلسفو آهي. اها سڀ قسم جي ڀرم ۽ اندڙ - وشواس کي فائدو ڏئي ٿي، اها اسان کي پنهنجيءَ ڀر ۾ سوچڻ کان ۽ اخلاقي ۽ سماجي مسئلن ڏانهن سائنسي رخ اختيار ڪرڻ کان روڪي ٿي.

تصور وادي اسان کي ٻڌائين ٿا ته اسان لاءِ سڀ کان اهم ڳالهه آهي اسان جي سامهه جي، روح جي، اندروني صحت ۽ زندگي. هو اسان کي ٻڌائين ٿا ته اسان کان پنهنجا انساني مسئلا سواءِ اندر جي ڪنهن آيار جي، سواءِ ڪنهن ”روحاني آبياريءَ“ جي، ڪڏهن به حل نه ٿي سگهندا. پيٽ پريل ماڻهن جي ڳالهين ۽ تقريرن جو هيءُ ڪڙ - وقتي دل - پسند موضوع هوندو آهي. پر ڪيترا هٿ پورهيت - ڪيٽن ۾، ڪارخانن ۾، آفيسن ۾ ۽ رستن تي ڪم ڪندڙ - به اهڙن ٿڌن، مٺن ۽ ننڍا ڪيندڙ لفظن ۾ ڦاسي پون ٿا. تصوراتي ڏاهپ جا ترجمان اسان کي پنهنجين حالتن کي بهتر بنائڻ واسطي جدوجهد ڪرڻ لاءِ نه پر پنهنجي اندر کي، روح کي، سڌارڻ ۽ اجاڙڻ لاءِ چوندا آهن. اهي ڪڏهن به اسان کي ائين نه چوندا آهن ته مادي ۽ اخلاقي طور پاڻ کي بهتر بنائڻ لاءِ اسان کي پنهنجيءَ دنيا ۾ هلندڙ امن لاءِ ۽ سوشلزم لاءِ جدوجهد ۾ شامل ٿي وڃڻ گهرجي.

تصورتيت جي ذهني ڪيفيت گهڻن ”سوشلسٽن“ ۾ به موجود ڏسبي آهي. ڪيترائي سچا ۽ مخلص سوشلسٽ به، مثال طور، سمجهندا آهن ته سرمايه داري نظام جي لازمي خرابي اها آهي ته ان ۾ اڀت جي، شين جي اڻپوري ۽ بي

انصافيء سان ورهاست ٿئي ٿي، ۽ جيڪڏهن اسين سرمايه - دارن سميت سڀني ماڻهن کان ان سلسلي ۾ انصاف ۽ ديانتداريءَ جو هڪ نئون تصور تسليم ڪرائي وٺون، ته هوند سرمايه داريءَ جي خرابين کان اسين نجات پائي سگهون ٿا. هنن لاءِ سوشلزم رڳو انصاف ۽ ديانتداريءَ جي هڪ خيالي تصور کي سمجهڻ ۽ تسليم ڪرڻ جو نالو آهي، ۽ پس.

ان ويساهه جي صورتيت ان جي انهيءَ مفروضي يا مڃتا ۾ آهي ته رڳو اسان جا خيال يا تصور جيڪي اسان جي ذهن ۾ آهن، اهي ئي اسان جي طرز زندگي بڻائين ٿا، ۽ اسان جي سماجي نظام جي رنگ ڍنگ لاءِ ذميوار آهن. جيڪي ماڻهو انهيءَ روءِ سوچين ٿا، تن کان ان سڄيءَ صورتحال جي ذميوار مادي سببن ۽ عوامل تي نگاهه وجهڻ وسري وڃي ٿي. ڇاڪاڻ ته سرمايه پسند سماج ۾ اُپت جي شين يا مال جي ورهاست لاءِ سچ پچ ذميوار حقيقت جيڪا هجي ٿي، يعني هيءَ ته سماج جو هڪ ننڍو حصو ئي آهي جيڪو دولت جو مالڪ آهي، ۽ ٻيو حصو، جيڪو تمام وڏو حصو آهي، سو غربت ۾ گذاري ٿو - ان حقيقت جو سبب اهو نه آهي ته ماڻهو دولت جي ان ورهاست بابت ڪهڙا خيال يا تصور ذهن ۾ رکڻ ٿا، پر اهو مادي سچ آهي ته اڻٽڪاريءَ جو دستور سرمايه دار هٿان مزدور جي استحصال يعني ڦرجي لٽجي بنهه فقير ٿي جيئن جي بنياد تي بيٺل آهي. جيستائين اڻٽڪاريءَ جو اهو دستور موجود رهندو، ۽ جيستائين انصاف جا اشتراڪي (سماج وادي) خيال انصاف جي سرمايه پسند خيالن کان ائين ڊهيا رهندا، تيستائين دولت ۽ غريبيءَ جون انتهائيتون پنهنجيءَ پنهنجيءَ جاءِ تي قائم رهنديون. اشتراڪين جو انهيءَ ڪري اهو فرض ٿئي ٿو ته هو پورهيت طبقي کي منظر ڪن ۽ سرمايه - پسند طبقي جي استحصالِي مفادن خلاف جدوجهد لاءِ انهن جي اڳواڻي ڪن، ته جيئن پورهيت طبقو سرمايه پسند طبقي کان اقتدار حاصل ڪري ۽ ان جو مالڪ پاڻ بڻجي سگهي.

جيڪڏهن اسين اها ڳالهه نتاسمجهون، ته اشتراڪيت (سماج واد) جي قيام لاءِ اثرائتي نموني وڙهڻ جي راهه به اسين لهي نه سگهنداسين؛ بلڪ اسين ڏسنداسين ته اسان جا اشتراڪي آدرش سدائين اسان کان دور ٿيندا ويندا، ۽ اسين انهن تائين رسي ئي نه سگهنداسون. دنيا جي ڪيترن ئي ملڪن ۾، خاص

طرح برطانيه ۾، فرانس ۾، اٽليءَ ۾، اشتراڪيت جي جدوجهد جو اهوئي تجربو حاصل ٿي سگهيو آهي.

انهن مثالن مان ڏسي سگهجي ٿو ته صورت ڪيئن رجعت جي هڪ هٿيار طور استعمال ٿئي ٿي، ۽ اشتراڪي جڏهن وڏي صورت ڪي پنهنجيءَ جهوليءَ ۾ وجهن ٿا، ته اهي ڪيئن سرمايه پسند نظريي جي اثر ۾ ان جي رنگ ۾ رڳجي وڃن ٿا. اسين اشتراڪي نظريي جي مقصدن لاءِ نه سرمايه پسند خيال کڻي ۽ استعمال ۾ آڻي سگهون ٿا. ۽ نه ئي اسين ان لاءِ، يعني اشتراڪيت جي تعمير لاءِ، سرمايه پسند حڪومتي نظام کي - ان جي ادارن کي ۽ سڄي ان جي عملداري سرشتي کي - ئي کڻي استعمال ۾ آڻي ٿا سگهون.

دراصل، سڄيءَ تاريخ دوران، صورت رجعت جو ئي هڪ معزز ۽ معتبر هٿيار ٿي رهي آهي. فلسفي ۾ ڪهڙا به ان جا دلڪش نمونا وقت بوقت ٺهي جڙي سامهون پئي آيا آهن، صورت هميشه پرماري طبقن جي حڪمرانيءَ جي حمايت ۽ تقويت جو ۽ پرماريت جي شڪار طبقن کي گمراه ۽ ڪمزور ڪرڻ جو ڪردار پئي ادا ڪيو آهي.

ان جو اهو مطلب به ڪونهي ته صورت جي ڍڪ ۾ ڪنهن سچ يا ڪن سچن جو اظهار ٿي ڪونه ٿيو آهي، بلڪل ٿيو آهي، چوٽه صورت جون اسان جي سوچ جي رنگ ڍنگ ۽ نقش نگار ۾ تمام اونهيون پاڙون موجود آهن، ۽ انهيءَ ڪري ماڻهو اڪثر پنهنجن خيالن ۽ آڌمن کي تصوراتي پوشاڪ پهرائين ٿا. پر سوچ جي تصوراتي طرز سچ جي اظهار ۾ هميشه هڪ جهل، هڪ روڪ، جو ڪم پئي ڪيو آهي - بنهه ائين ڄڻ اها سوچ جي مونجهارن ۽ غلطين جو ڪو سرچشمو يا منڍ هجي.

ائين به آهي ته ترقي پسند تحريڪن گذريل دورن ۾ تصوراتي نظرين کي قبول ڪري، انهن هيٺ پنهنجا جدوجهد به ڪيا آهن، پر ان صورتحال ۾ فقط ائين پئي ثابت ٿيو آهي ته انهن ترقي پسند تحريڪن ۾ خود به مستقبل جي رجعت جا ٻج موجود هئا. ان قدر يا حد اندر، جو انهن ۾ اقتدار ۾ ايندڙ نئين پرماري طبقي جي آڌمن ۽ ارادن ۽ مقصدن جي ترجماني موجود هئي، يا اهي تحريڪون خود رجعتي خيالن کان متاثرهين، يا اها ڪيفيت انهن جي ضعف يا ناپختگيءَ جي هڪ نشاني هئي.

مثلاً، سترهين صديءَ ۾ انگريز بورجوازيءَ جي عظيم انقلابي تحريڪ تصوراتي مذهبي نمرن هيٺ پنهنجي جدوجهد کي اڳتي وڌايو، پر ان جي اڳواڻ، گرامويل، جنهن خدا جو نالو وٺندي، پنهنجي مطلق العنان بادشاهه چارلس جو سر ڌڙ کان ڌار ڪيو، ان ساڳئي گرامويل. انهيءَ ئي طرح خدا جو نالو وٺندي، انساني مساوات (برابريءَ) جي نمري هٿنڌڙ مجاهدن (Levellers) جواب ۾ ائين ئي قتل عام ڪندي ڪا هڪ محسوس ڪانه ڪئي.

اوائلي جمهوريت پسندن ۽ اشتراڪين جي ذهن ۾ ڪافي گهڻا، اوچا اوچا، تصوراتي خيال موجود هوندا هئا. پر سندن آهي خيال- هوائي، غير عملي ۽ معصومانه- سندن جمهوريت ۽ اشتراڪيت جي تڏهوڪيءَ تحريڪ جي عدم بختگيءَ ۽ ڪمزوريءَ جا ئي عڪس هئا. انهن تصوراتي وهمن کان مٿي چڙهڻ ضروري هو، ۽ پوءِ ئي انقلابي پورهيت طبقي جي تحريڪ اڀري مٿي اچي ٿي سگهي ۽ ڪاميابيءَ سان همڪنار ٿي ٿي سگهي، ۽ ائين جيئن تحريڪ ۾ مضبوطي پيدا ٿي ۽ شعوري بختگي آئي، ان ۾ انهن تصوراتي وهمن جي وڌيڪ موجودگي ظاهر ظهور عوام دشمن ۽ رجعتي اثرات جو نتيجو معلوم ٿي.

اسين خاطريءَ سان چئي سگهون ٿا ته صورتيت پنهنجي اصل ۾ هڪ رجعتي قوت آهي- اهڙي هڪ نظريائي قوت، جيڪا شيون جيئن آهن انهن جي ائين قائم رکڻ ۾، ۽ ماڻهن جي ذهن ۾ سندن سچيءَ حالت بابت جيڪي ساهه فهميون موجود هجن ٿيون، انهن کي محفوظ رکڻ ۾ مدد ڏئي ٿي. ٻئي طرف، هر سچي پچي سماجي ترقي- ايتڪاري قوتن ۾ هر اضافو، سائنس جو هر اڳتي قدم- ماديت جي اوسر جو سبب بڻجي ٿو ۽ نشان ئي اڳتي وڌڻ ۾ مادي خيالن جي مدد وٺي ٿو. ۽ انساني فڪر جي سڄي تاريخ صورتيت خلاف ماديت جي مقابلي ۽ چٽاڀيٽيءَ جي ۽ صورتيت جي وهمن ۽ ساهه فهمين تي ان جي سوڀ جي تاريخ رهي آهي.

ماديت لاءِ ڇاڪوڙ:

انسان هٿان انسان جي پرماريت کي ختم ڪرڻ لاءِ ڇاڪوڙيندڙ پورهيت

طبعي جي منظر اڳواڻ جڻي جي حيثيت ۾، اسان اشتراڪين ۽ اشتمالين لاءِ
تصويريت، پنهنجيءَ ڪنهن به صورت ۾، ڪنهن ڪم جي نه آهي.
ان سلسلي ۾ لينن، مثال طور، ڪجهه هن طرح سمجهايو آهي:-
”مارڪس ۽ اينگلس جي عظمت هن ئي حقيقت مان پروڙي سگهجي ٿي
تہ هڪ طويل عرصو، تقريباً اڌ صديءَ جو، هنن ماديت جي فڪر کي اجاگر
ڪرڻ، ۽ فلسفي جي ان بنيادي رخ کي اڳتي ۽ نت اڳتي وڌائڻ ۾ صرف
ڪيو.....“

”مارڪس جي مختلف فلسفیانہ قولن کي اوهين ڏسو..... اوهين انهن ۾
هڪ بنيادي رنگ ڏسندا. مثلاً، ماديت تي سندن وري وري زور ۽ سڄيءَ ۽
سڀ قسم جي تاريخ خياليءَ، سڄيءَ ۽ سڀ قسم جي منڌل ۽ گهمساني
سوچ، ۽ تصويريت ڏانهن سڄيءَ ۽ سڀ قسم جي ذهني رولاڪيءَ ۽ دربدراڻيءَ
تي سندن جُلهه ۽ نٿول.....“

”مارڪس ۽ اينگلس فلسفي ۾، اول کان آخر تائين، جانبدار هئا، هو
ماديت کان تصويريت ڏانهن هر قسم جي ڀڳڪار ۽ هر ”نئين“ لاڙي ۽ هر
جديد ”ڪشش“ کي ڏسي ۽ سڃاڻي ٿي سگهيا....“

”حقيقت پسند وغيره، اثباتين (Positivists) سميت، سڀ هڪ ردي
پاڻ آهن، هي فلسفي ۾ هڪ ڪين جهڙو وچ وارو ٽولو آهن، جيڪي هر
سوال تي مادي ۽ تصوراتي لاڙن کي منجهائين ۽ وڇڙائين ٿا. فلسفي ۾ هنن ٻن
بنيادي صورتن کان فرار جي ڪوشش، سواءِ مصلحتائي نير حڪيمائيءَ جي
ٻيو ڪجهه به نه آهي.“ (لينن؛ ”ماديت ۽ حقيقت پسندائي تنقيد“ باب 4،
ڀاڱو 4.)

هر مسئلي تي، ۽ هر مامري ۾، اسين تصويريت جي مقابلي ۾ ماديت جا
پاسدار آهيون. اهو انهيءَ ڪري آهي، جو اسان کي خبر آهي تہ اسان لاءِ
ماديت جي نظريي جي روشنيءَ ۾ ئي ممڪن آهي- جيڪو تصوراتي خوش
فهمين کان آزاد ٿي، شين جو ائين مطالعو ڪري ٿو جيئن آهي آهن- تہ اسين
فطرت جي ۽ سماج جي قوتن کي ائين سمجهي سگهون، جو اسين سماج کي
تبديل ڪرڻ ۽ فطرت جي قوتن تي قابض بڻجڻ جي لائق ٿي سگهون.
۽ انهيءَ ئي ڪري ماديت اسان کي پنهنجي پاڻ تي، پورهيت طبعي تي-

سڄي عوام تي - ڀروسو ڪرڻ سيکاري ٿي. اها اسان کي سيکاري ٿي ته اسان جي سمجهه کان بالاتر کي به غيب ڪين آهن؛ ته اسان لاءِ ائين قبول ٿي ضروري نه آهي ته جا حالت جيئن آهي سا خدا جي مرضي آهي؛ ته جيڪي اسان تي آقا بڻجي ويهن ٿا تن جي ”حكما حڪمي“ ڳالهين کي اسين هيچ سمجهي عدولي سگهون ٿا؛ ته اسين فطرت ۽ سماج کي پاڻ ئي سمجهي سگهون ٿا، انهيءَ لاءِ ته انهن کي اسين تبديل ڪرڻ لائق ٿي سگهون.

اسين تصويريت کي بلڪل ئي رد ٿا ڪريون، ڇاڪاڻ ته اعليٰ آوازي ڳالهين جي پوش بر اها ماڻهوءَ تحت ماڻهوءَ جي غلاميءَ جي تبليغ ڪري ٿي ۽ انسان ذات جي طاقت کي بي بس بڻائي ڇڏي ٿي.

منڪسر گورکيءَ انسانذات بر بنيادي نقطي نگاهه کان پنهنجي اعتماد جواظهار ڪندي، لکيو آهي ته -

”منهنجي نظر ۾، ماڻهوءَ کان پري خيالن جو ڪو وجود ڪونهي، مون لاءِ، ماڻهو ۽ فقط ماڻهو معجزا ڪري ڏيکاريندڙ قوت آهي، ۽ ماڻهو ئي، مستقبل ۾، فطرت جي سڀني قوتن جو مالڪ ٿيڻو آهي. هن اسان جي پنهنجيءَ دنيا ۾ سهڻن ۾ سهڻيون شيون آهن، جي پورهئي جي پيداوار آهن - هنرمند انساني هٿن جون؛ ۽ سڀ اسان جا خيال پورهئي جي سلسلي عمل مان اُٿڻ ٿيل آهن.

”۽ جيڪڏهن مقدس شين جو ذڪر ڪرڻ ضروري سمجهيو ٿو وڃي، ته هڪ مقدس شيءِ ماڻهوءَ جي پنهنجي پاڻ سان ناراضگي آهي ۽ جو ڪجهه هو آهي تنهن کان بهتر بڻجڻ جو سندس اُدر آهي؛ مقدس آهي سندس نفرت پنهنجي ئي تخليق ڪيل خسيس ڪن ڪچري سان؛ مقدس آهي سندس خواهش لويءَ، ڪروڙ، ڏوهه، بيماريءَ، جنگ، ۽ ڌرتيءَ تي انسانن جي وچ ۾ عداوت کي ختم ڪرڻ جي؛ ۽ مقدس آهي سندس پورهيو، “گورکيءَ” ادب ۽ زندگي - مون لکڻ لکڻ سگهو.“

(حيدرآباد، سنڌ، 1989ع)

ادب، سياست، تعليم (انٽرويو)، روزانيءَ ”عبرت“، حيدرآباد سنڌ، مارچ-
اپريل ۱۹۷۹ع، ۾ شايع ٿيل.

سنڌي ادب، ۽ سنڌ جو انساني سماج (انٽرويو)، چانڊ ڪا ميڊيڪل ڪاليج،
لاڙڪاڻي، جي شاگرد، پرڪاش چند، کي ڏنل؛ ڪاليج جي سالنامي ”موهن
جو دڙو ۷۹-۱۹۷۸ع“ ۾ اصل انگريزيءَ ۾ آيل؛ سنڌي ترجمو- سماهي
”آرسي نمبر ۲“، ۱۹۸۳ع ۾ شايع ٿيل.

سنڌي صحافت جو نئون دور، روزانيءَ ”هلال پاڪستان“، ڪراچيءَ، جي ۳۰
اپريل، ۱۹۸۲ع واريءَ اشاعت ۾، ان جي نئين سر اشاعت جي پهرئين سال جي
پڄاڻيءَ تي شايع ٿيل مضمون.

”ڪوٽ لکپت جو قيدي“ ڪتاب جي ٻئي جلد بابت هڪ تاثر؛ ماهنامي
”ساجاه“ جي مارچ- اپريل ۱۹۹۳ع نمبر ۾ شايع ٿيل.

ادب لاءِ علم ۽ عقل ائين آهن جيئن
اک لاءِ بينائي، مغز لاءِ سوچَ يا جسم
لاءِ ساهُ يا روح۔ ادب پنهنجي ”علم ۽
عقل“ کان سواءِ، مقصدَ يا ڪارجَ کان
سواءِ، ائين آهي جيئن ماهر سنگتراش
جواڻيڪار۔ ٽلهو هڪ بيجان بُتُ.

ادب، سياست ۽ تعليم

(انٽرويو)

سوال: اڄ سنڌي ادب تي جمود ڇو طاري آهي؟

جواب: سنڌي ادب تي آءُ نٿو ڀانيان ته ڪو جمود طاري ٿيل آهي. اهو تعصب ۽ رجعتي يلغار جو نشانو سو برابر آهي. پر هيءَ صورتحال ڪا اڄ جي ڳالهه ڪانهي. گذريل ٽيهارو سالن کان سنڌي ادب انهيءَ آزار جو شڪار رهيو آهي. هيٺي ۽ پائبنڊ سماج ۾ ائين ٿيندو آهي. ادب سماج کي ان جي هيٺائيءَ ۽ پائبنڊيءَ کان نجات جو رستو ڏيکاري ٿو. ۽ اها ڳالهه سماج جي زوردار ۽ بالادست ڌر کي ڏکي بلڪ هر خيال کان غلط ۽ خراب لڳندي آهي. پنهنجي غالب حيثيت جي بچاءَ ۾ اها ڌر ماڻهن کي ماضيءَ ۽ مستقبل جي موهوم ۽ خيالي چوڏولن ۾ ويهاري، کين نئين فڪر جي روشنيءَ ۽ چوڻڪاري جي هر امڪاني تصور کان پري رکڻ جي ڪوشش ڪندي آهي. فڪري سطح تي رجعت پرستي، تعصب ۽ ڌڻيبازي، ۽ اقتداري سطح تي قانوني وڪڙ ۽ تشدد ان جا ڄاتل سڃاتل ۽ آزمائيل وسيلو هوندا آهن. اڄ جي سنڌي ادب تي به اهي اوزار استعمال ٿي رهيا آهن ۽ ڏاڍي شور ۽ شر سان استعمال ٿي رهيا آهن. تعصب ۽ رجعت جي آڏو سڄيءَ ڳالهه يا صحيح ڪم جو خيال ڪونه هوندو آهي. چوٽه آهي، يعني تعصب ۽ رجعت، فقط اقتدار ۽ املاڪ جي رکواليءَ جي لوڙ ۾ ورتل هوندا آهن، ۽ ان سندن فرض ادائيءَ ۾ ادب انهن جي آڏو وڏي ۾ وڏي رڪاوٽ بڻيل هوندو آهي: چوٽه ادب ڪوڙ تان ڀڄي لاهي ٿو، ڏاڍ ۽ هٿ- ڪس جي خلاف دانهن ڪري ٿو ۽ هيئن ۽ محڪومن کي پنهنجي سگهه ۽ شان سان رهڻ جو سبق ڏئي ٿو ۽ ان لاءِ انهن کي ٻئي ڪنهن تي نه پر خود پاڻ تي پاڙڻ ۽ ڀروسو رکڻ سيکاري ٿو- يعني انهن کي ٻڌائي ٿو ته صحيح فڪر، تنظيم ۽ جدوجهد ئي سندن چوڻڪاري جا رستا آهن. هيٺي ۽ پائبنڊ سماج ۾ ادب جو اهوئي ۽ صرف اهوئي سماجي منصب ۽ اهوئي ڪردار هوندو آهي.

ظاهر آهي ته اهڙيءَ صورتحال ۾ ادب کي تعصب ۽ رجعت جي محڪم
يلغار جو نشانو ٿيڻو ئي آهي.

سوال: اڄ جي انهيءَ صورتحال ۾ سنڌي ادب تي ڪهڙا اثر مرتب ٿي رهيا
آهن؟

جواب: سنڌي ادب تعصب ۽ رجعت جي دٻاءَ هيٺ اڄ ضرور آهي. پر اهو
پنهنجي تربيتي ۽ تبليغي فرض کي پنهنجي وس آهر ۽ وسيلن سارو، پوري
اخلاص ۽ نيائمنديءَ سان پورو ڪري رهيو آهي. اڄ اهو ڪافي هيسيل برابر
آهي ۽ انهيءَ ڪري ان ۾ ڪنهن قدر فراريت ۽ خيال پرستيءَ جا لاڙا ضرور
پيدا ٿيل آهن. پر سنڌي سماج ايترو ته ظاهر ظهور جڪڙيل، ايڏايل ۽
آزاريل سماج آهي، جو ڪوبه ان جو ذات ڌڻي ۽ من ۾ ٻار امنگ رکندڙ فرد
ان جي درديلي حال کان بي خبر يا لاپرواهه رهي نٿو سگهي. انهيءَ ڪري
سنڌي اديب، بشرطيڪ هو صحيح معنيٰ ۾ اديب آهي، سنڌي ادب کي پنهنجي
فڪر ۽ احساس جي جڙاءَ ۽ حسنگاريءَ سان مالا مال ڪندو ئي رهي ٿو ۽
ڪندو رهندو. سنڌي ڪتابن جون ضبطيون، رسالن جي اثاٺ، پريس جي
تڪليف، ڪاغذ ۽ ڇپائيءَ جا وڏا اگهه، پبلشرن جي اڻ هوند، بڪ سيلرن
جا آزار ۽ ارڏايون - ۽ خود خريدارن ۽ پڙهندڙن جون سرد مهريون، ۽ وڏي
ڳالهه ته سنڌي ٻوليءَ سان سرڪار جي لادعوائِي ۽ ماتنجي ماءُ واري روش،
جيڪا، افسوس جو آزاديءَ کان پوءِ به، ٻين صوبائي ٻولين سان گڏ، سنڌي
ٻوليءَ جي به تقدير رهي آهي - اهي سڀ ڳالهيون سنڌي ادب کي پست ڪرڻ
۽ شڪست ڏيڻ لاءِ ڪافي هجن گهرجن.

پر سنڌي ٻولي پنهنجي سنڌي عوام جي سينن ۾ ۽ سنڌي ادب پنهنجن
انسان پسند، عوام دوست ۽ انقلاب طلب اديبن وٽ سدا محفوظ آهن ۽
سنڌي سماج جا اهي امر ڪرشنا جيئن پوءِ ٿيڻ وڌندا ۽ وڌا ٿيندا، وڌيڪ
ڇمڪندا ۽ روشن ٿيندا ٿي رهندا. تعصبي ۽ رجعتي حلقا ڪيتري به سنڌي
ٻوليءَ ۽ سنڌي ادب جي بدخواهي ڪن، ڪيترو به انهن لاءِ ڪينو ۽ بفس دل
۾ رکن ۽ ڪيترا به زهرناڪ تير انهن کي ڇڏين، پر ائين ڪندي ڪندي اهي
پاڻ ختم ٿي ويندا - چوٽه ظلم، قمرمار ۽ پيشوائيت، جن جي پاڻ چوڪيداري
ڪن ٿا، سي ختم ٿيڻا ئي آهن، ۽ انهن جي خاتمي سان گڏ سندن رجعت به

تعصب به ختم ٿي ويندا. سنڌي ٻولي ۽ سنڌي ادب پنهنجي وطن عزيز ۾ ۽ پنهنجي پرامن، بامروت ۽ سڀ جي خير گهرندڙ عوام سان گڏ سدا حيات ۽ سدا قائم رهندو. انهن تي جمود هرگز اچڻو ڪونهي.

سوال: هڪ اديب جي حيثيت ۾ موجوده ملڪي صورتحال جي باري ۾ توهين ڇا ٿا سوچيو؟

جواب: اسان جي ملڪ جي آڏو ڏاڍا ڳرا مسئلا آهن. انهن سڀني جو بنياد اسان جي اندروني قومي ۽ طبقاتي بي انصافيءَ جي معروضي صورتحال تي بيٺل آهي. ان صورتحال کي سمجهڻ ۽ ان کي سلجھائڻ ۾ حصو وٺڻ هر محب وطن جو فرض آهي. پنهنجي ان فرض ادائيءَ ۾ ڪابه بدديانتي، فريب ۽ چالاڪي يا جبر ۽ تشدد اسان جي مسئلن کي حل ڪرڻ بدران انهن کي وڌيڪ منجهائيندا. ان لاءِ اسان کي قومي بالادستي، طبقاتي آقايت، گروهي يا فرقيوارانه مفاد جي هر ارادي ۽ هر ڪوشش کي ترڪ ڪرڻو پوندو، ۽ هڪٻئي تي پنهنجي نيڪ نيت ۽ خيراندش ارادي جي ثابت ڪرڻ لاءِ شخصي سطح تي به ۽ ان کان به وڌيڪ پبلڪ سطح تي. يعني ملڪ جي سڀني منظر سياسي جماعتن، حلقن ۽ گروهن کي. پنهنجي قول ۽ فعل جي فرق کي مٽائڻو پوندو ۽ هر ڳالهه ۽ هر مسئلي ۾ آءُ-پڻي جي روش، يعني پاڻ کي ئي يا پنهنجي جماعت، حلقي يا گروهه کي ئي صحيح ۽ سچو سمجهڻ ۽ ٻين کي غلط ۽ ڪوڙو بلڪ بدديانت ۽ بدڪار سمجهڻ واريءَ روش کي، ڇڏڻو پوندو. مگر ڏسجي ائين پيو ته ملڪ طفيلي فلسطائيت ڏانهن وڌي رهيو آهي، جنهن ۾، ٻين ڳالهين سان گڏ، فڪر ۽ فھر جي آزادي ڏاڍي ڪنهن اشڪنجي ۾ اچي ويڃي آهي، ۽ اديبن کي اڳتي پنهنجي من جا امنگ بنهه ڪنهن غير معمولي فن ۽ ڪاريگريءَ سان ٻڌرا ڪرڻا پوندا. قدامت جا پرستار ۽ داعي جدت جي هر ساهه کي گهٽيندا ۽ ٻوسائيندا، پر فڪر ۽ فن تي هيءَ سندن گهٽ ۽ سوڙھ ڪين ڪنهن گهڻي ڪم ڪانه ايندي، ۽ وهندڙ درياءَ جي آڏو هي ڪيڏا به بند ٻڌڻ چاهين ۽ ٻڌن، پر آهي نيٺ لڙهي ويندا ۽ پاڻي اهو ئي اڳتي وهندو ۽ وڌندو رهندو.

سوال: ادب ۽ سياست ۾ علحدگي هئڻ گهرجي، يا ادب کي سياست جو تابع هئڻ گهرجي؟

جواب: ادب ۽ سياست الڳ هجن يا گڏ، پر ادب کي سياست جي تابع هرگز نه هئڻ گهرجي. بلڪ سياست کي ادب جي تابع هئڻ گهرجي. سياست جو واسطو اقتدار سان آهي. ادب جو واسطو تهذيب يا ڪلچر سان آهي، جنهن جو بنياد عقل تي بيٺل ٿئي ٿو ۽ ان جو مقصد خالص ۽ واحد انساني سماج جي پلائي ۽ عافيت آهي. تهذيب جي آڏو هميشه نيڪي، محبت، عدل ۽ سهڪار جا قدر - يعني حسن، حق ۽ خير جا قدر - هوندا آهن. سڀ علم، فن ۽ ادب ڪلچر جي پيداوار آهن ۽ ڪلچر ۾ شمار ٿين ٿا. جيڪڏهن ڪلچر سياست جي تابع ٿيو، ته سياست ان کي پنهنجي اقتداري مقصدن لاءِ ڪم آڻيندي، جيئن مذهب کي پنهنجي تابع ڪري عموماً اها پنهنجن اقتداري يا حڪومتي مقصدن لاءِ ڪم آڻيندي آهي. بهترين صورتحال هيءُ ٿي سگهي ٿي ته مذهب ۽ سياست ٻئي الڳ الڳ، پنهنجي پنهنجي دائري ۾، سماج جي ڪلچري مفاد لاءِ ڪم ڪن، يعني ان جي سک ۽ سلامتيءَ، امن ۽ انصاف، خير ۽ برڪت لاءِ ڪم ڪن. ائين هرگز هئڻ نه کپي ته سياست ۽ مذهب پاڻ ۾ ملي ڪري (جنهن ۾ پڪ ٿي پڪ مذهب سياست جو هٿيو بڻجي ٿو)، حڪمران گروهه جا اقتداري يا حڪومتي مقصد پورا ڪندا رهن؛ دراصل اها فسطائيت جي ئي هڪ صورت آهي. جيڪڏهن ڪلچر به سياست جو اهڙوئي تابع ٿي پوي، ته پوءِ ته مذهب ۽ ڪلچر ٻنهي جي آڙ ۾ حڪومت جي فسطائي طاقت وڻ گهوڙو ٻڌڻ نه ڏئي ۽ ان جو ڪو چيهه ئي نه رهي. اسان جي ملڪ ۾، جو مذهب سان گڏ قومي ٻولي، قومي لباس، قومي ادب، قومي تعليم، قومي صحافت، قومي هن شيءِ ۽ قومي هن شيءِ جون ڳالهيون ٿينديون رهن ٿيون - جيڪي سڀ ڪلچر کي سياست جي تابع ڪرڻ جون ڳالهيون آهن - سي اسان جي قومي سياست کي گهلي، اهڙي ئي ڪنهن جمهوريت دشمن، بي لغام فسطائي اقتدار ڏانهن نيئي رهيو آهن.

سوال: سنڌي ٻوليءَ لاءِ هر دور ۾ جدوجهد ڪئي وڃي ٿي. ڇا، سنڌي ٻوليءَ ۾ اها ڳالهه آهي، جو اها انگريزيءَ جو فوري نعم البدل ثابت ٿي سگهي؟

جواب: ٻوليون سماجي لحاظ کان سڀ برابر آهن. هر ٻوليءَ کي، پوءِ اها ڪيتري به پوئتي پيل هجي، زور وٺائي، رائج الوقت علم جو وسيلو بڻائي

سگهجي ٿو. ضروري ڳالهه فقط اها آهي ته حڪومتي سطح تي اهڙي پرپور ۽ مخلصانه ڪوشش ڪئي وڃي. اسان جو ملڪ تمام گهڻن تضادن جو شڪار آهي. هتان جي حڪمران گروهن جي هر ڳالهه ۾، خيالي پسند هڪڙي آهي، افاديتي ضرورت ٻي آهي ۽ ان ڳالهه جي حقيقي، واقعاتي يا معروضي صورت ٽين آهي. پاڪستاني خلق جي هيٺن ۽ پائيند حصن جي پسند ۽ ضرورت، جيئن هر ڳالهه ۾ تيئن ٻوليءَ جي سوال تي به، حقيقي يا معروضي نوع جي آهي ۽ اها سندن پنهنجي پنهنجي مادري ٻوليءَ جي حق ۾ آهي. هو اڃا پنهنجي ان پسند يا ضرورت جي فائدي ۾ وات مان اکر ئي نٿا ڪڍن، ته انهن جي خلاف قسمن قسمن دليل، دڙڪا، طعنا، الزام ۽ نيٺ حڪومتي دٻاءُ جا اقدام ڪم آندا وڃن ٿا.

پاڪستان جو نظرياتي اساس اسلام جو اشتراڪ چيو وڃي ٿو، ان جا علمبردار هڪدم ڦيرو کائڻي آڻي ٿي لساني اشتراڪ جو جهنڊو به هٿ ۾ کڻي بيهي ٿا رهن. ڇڻ ڪا ٻولي به عين اسلام جو ڪو ڇهون رڪن ٿي سگهي ٿي!

ان کان پوءِ، نظرياتي آقونڊ ۾ شروع کان اها ڏيکائي ڏني ويئي آهي ته اسان وٽ اهو يعني ٻوليءَ جو ڪو اهم مسئلو آهي ئي نه، ۽ انهيءَ ڪري ان جي حل جي تلاش لاءِ ڪا سنجيده ڪوشش ئي ڪانه ڪئي ويئي آهي. هروقت ۽ هر مرحلي تي ان کي رڳو تڪڙ ۽ دڙڪي داپ وسيلي اڳتي پئي ڏڪيو ويو آهي، ۽ هر پيري مادري ٻولين جو مفاد ئي پئي نظرانداز ٿيو آهي. ان ۾ سنڌي ٻولي ڇا ڪاڻ ته ٻين پاڪستاني مادري ٻولين ۾ ادبي ۽ تعليمي لحاظ کان اڳڀري بيٺل آهي، انهيءَ ڪري ان کي ئي سڀ کان وڌيڪ نقصان به سھڻو پئي پيو آهي، ۽ دانهون به ان لاءِ گهڻيون پئي ٿيون آهن. پر هر پيري جڏهن به تعليمي اصلاح جي ڪا ڳالهه پئي ٿي آهي تڏهن ذريعي تعليم جي سوال جي آڙ ۾ ”مادري ٻوليءَ“ جي جاءِ تي ”قومي ٻوليءَ“ جو سياسي طور ڳرو ۽ ڊيڄاريندڙ لفظ ڪم آڻي، سنڌي ٻوليءَ جي محڪم درجي کي گهٽ ڪري، ٻين مادري ٻولين جي هيٺ پرڻي درجي تي آڻڻ جي ڪوشش پئي ڪئي ويئي آهي. هر دور ۾ سنڌي ٻوليءَ لاءِ جدوجهد انهيءَ صورتحال جي بار بار پيدا ٿيڻ جي ڪري ضروري محسوس پئي ٿي آهي، ۽ ان جي نتيجي ۾ اجايون

تلخيون، الزام تراشيون ۽ بعدَ به پئي پيدا ٿيا آهن، جن جاڪي فوري ۽ ڪي دور رس نقصان به پئي مرتب ٿيا آهن ۽ معصوم عوام کي سهڻا پيا آهن، جيڪا ڳالهه افسوسناڪ آهي ۽ ڪوبه نيڪ نيت ۽ ملڪ جو خير خواه انسان ڪڏهن به پسند نه ڪندو. پراڻي سڀ گروهه مفاد جي سياست جا کارناما آهن، جنهن مان نجات فقط تڏهن ملي سگهي ٿي، جڏهن ان جي جاءِ تي اڪثريتي پورهيت عوام جي اجتماعي مفاد جي سياست رائج ٿيندي ۽ قومي خودمختياريءَ جو حق آئيني طور تسليم ٿيندو ۽ ان تي پوري خلوص ۽ ديانتداريءَ سان عمل ٿيندو.

سوال: سنڌي اديبن جي باري ۾ عام بلڪ سرڪاري تاثر اهو آهي ته سنڌي ادب ۾ اهي علحدگيءَ جي رجحانن کي اجاگر ڪن ٿا. توهين اديبن جي دفاع ۾ ڇا ٿا چئو؟

جواب: سنڌي اديبن جي باري ۾ اهو تاثر پاڪستان جي گروهه مفاد جي حڪومتي يا حڪومت پسند سياست جو اثاريل آهي. لفظ سڄ ٻڌائي به سگهن ٿا، سڄ لکائي به سگهن ٿا. سياست لفظن مان هڪڙو ڪم وٺي ٿي، ادب لفظن مان ٻيو ڪم وٺي ٿو. سياست جي لٺ مذهب جو چوڻو ۽ ڪي به ماڻهن جا مٿا پيچي ٿي. ادب جي قلم کي مٿا پيچڻ نه آهن، پر اهي ماڻهي ۽ محبت سان پنهنجي پاسي ڪرڻا آهن.

سنڌي اديب ڪڏهن به علحدگيءَ جي ڳالهه نه ڪئي آهي. هن فقط اهو چيو آهي ته پاڪستان ۾ سندس زمين، زبان ۽ ثقافت جو وجود برقرار رهڻ گهرجي. هن مسلمان هئڻ ۽ پاڪستاني بنجڻ جي انعام ۾ فقط پنهنجي وجود جو تحفظ چاهيو آهي. هو مسلمان آهي ۽ پاڪستاني بڻيو آهي، ان جي هن کي ايتري سزا هرگز ملڻ نه گهرجي.

اديب انساني سطح تي ڪڏهن به علحدگيءَ جو پرچارڪ نه ٿيندو آهي. اديب ته هميشه دٻن مان ڪدورت ڪڍي، ان ۾ قرب ۽ الفت ڀريندو آهي. ادب ۽ فن جي ڏي وٺ ۾ ڏيڻ ۽ وٺڻ وارا ٻيئي خوشي محسوس ڪندا آهن. دولت ۽ اقتدار جي ڏي وٺ نه ٿيندي آهي، پر انهن جي هٿ ڪس ٿيندي آهي، ۽ ان لاءِ خونريزون ٿينديون آهن. سنڌي اديب تي علحدگيءَ جي رجحانن کي اجاگر ڪرڻ جو الزام غلط آهي بلڪ عوام جي بدخواه، تمسبي ۽ رجعت

پرست حلقن جي اها هڪ مفسدانه چال آهي ۽ ان مان هنن نهايت خطرناڪ فائدا ورتا آهن. اڳتي هو ڇا ٿا ڪرڻ گهرن، ۽ ڪيترو پري وڃڻ ٿا گهرن، ان جو اندازو لڳائي لڳ ڪانڊارجي ٿا وڃن.

سنڌ جو محب وطن، عوام دوست ۽ انسان پسند اديب اقتداري گزوه طرفان اتاريل انهيءَ ”علحدگيءَ ۽ اتحاد“ جي شوشي جي باري ۾ فقط هيءُ ٿو چوي ته چئن پائرن کي پاڪستان ۾ ۽ ٻن پائرن کي سنڌ ۾ گڏ رهڻو ئي آهي. هي چار پائر يا ٻه پائر ميٺ محبت سا به گڏ رهي سگهن ٿا ۽ پنهنجي پنهنجي وڏي ڀاءُ يا سڳي ڀاءُ جي ڊگهيءَ ۽ زوردار لٽ کان ڌڪجي يا ان جي ڊپ هيٺ به گڏ رهي سگهن ٿا. سوال آهي ته ڪهڙيءَ صورت ۾ گڏ رهڻ سڀني لاءِ سڪون ۽ سهولت وارو ٿي سگهي ٿو. سنڌي اديب جو جواب آهي ته قرب ۽ محبت سان گڏ رهڻ هر طرح گڏيل مفاد ۾ آهي، ۽ ان لاءِ جيڪا پهرين ڳالهه ضروري آهي سا آهي باهمي عدل، رواداري، سهڻ، باهمي اعتماد ۽ باهمي تعاون. ڊگهي ۽ زوردار لٽ هروڀرو اڪثريت جي به نه ٿي ٿئي. هروڀرو ڪا اقليت به معصوم، هيٺي ۽ مظلوم نٿي ٿئي. پر پائر جن کي گڏ رهڻو آهي ۽ جن کي هڪٻئي جي حق تلفيءَ جي نيت ڪانهي، تن کي هڪٻئي جي خلاف سازش، الزام تراشيءَ، دهشت گرديءَ- مطلب ته محاذ آرائيءَ جي هر روش ۽ طريقي کان پاسو ڪرڻو آهي ۽ ان جي عيوض پاڻ ۾ ويهي، افهام تفهيم وسيلي ۽ ”جيئو ۽ جيئڻ ڏيو“ جي اصول تي گڏجي گذاري ڪرڻ ۽ ورهائي سهڻ ۽ ورهائي ڪاڻڻ جي ڪنهن سمجهوتي تي پهچڻو آهي. اهڙي راجوڻي ۽ ماڻهجي جي ماحول ۾ رهڻ جو سمجهوتو ٿي سگهي ۽ عمل ۾ اچي سگهي ۽ ان جي ضمانت ڌرين کي ملي سگهي، ان کا اڳ شڪ شبها دور ڪرڻا آهن. هڪٻئي جون ٻوليون سکيون آهن، مفاد پرست ۽ مفسد شخصن جي نشاندهي ڪرڻي آهي ۽ انهن کان بچڻو آهي، خيالن جي ڏي وٺ ڪرڻي آهي ۽ هڪٻين جي حقن ۽ ذميدارين کي سڃاڻڻو آهي ۽ تسليم ڪرڻو آهي. ان لاءِ هڪٻئي تي نيڪ دليءَ سان تنقيد ڪرڻي آهي ۽ ان سان گڏ بلڪ ان کان پهرين پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائڻي آهي ۽ خود- تنقيد ڪرڻي آهي، وغيره وغيره. سنڌي اديب پنهنجي ادب ۾ هي سڀ سال انهيءَ ذهني جاکوڙ ۽ روحاني ولوڙ ۾ مصروف رهيو آهي. هن ڪڏهن به اڳرائي نه ڪئي آهي. هن

صرف پنهنجي بنيادي انساني حقن جي بچاءَ ۽ انهن جي حاصلات لاءِ پئي پڪاريو ۽ پاڪاريو آهي. سنڌي اديب جي انهيءَ ڪوشش کي علحدگيءَ جي رجحانن کي اجاگر ڪرڻ جي ڪوشش سڏڻ بدران، مشترڪ مفاد ۽ عدل ۽ امن جي ماحول ۾ پائڻن جي متحد گذاري لاءِ سرزمين هموار ڪرڻ ۽ حالتن جي سازگار ڪرڻ جي ڪوشش سڏڻ گهرجي.

وقت آيو آهي، جو سڀني پاڪستاني ٻولين جا انسان-پسند اديب ڪنهن طرح گڏ ٿين ۽ گڏجي سوچين، ته جيئن پاڪستان جي مظلوم قومن ۽ پورهيت عوام جي مفاد ۾، انهيءَ باهمي اعتماد ۽ تعاون جي عادلانه ۽ حق شناس فضا کي قائم ڪرڻ ۽ فروغ ڏيڻ جي ڪوشش کي وڌايو وڃي ۽ بار آور ڪيو وڃي.

سوال: هڪ اديب جي ناتي ابلاغ عامه جي ذريعن تي بندش بابت توهين ڇا ٿا سوچيو؟

جواب: فڪر ۽ ان جي اظهار جي آزادي شايد سڀ کان وڌيڪ اديب کي پياري ٿئي ٿي، جيتوڻيڪ ان دعويٰ ۾ سياستدان سڀني کان اڳڀرو ۽ اڳرو هوندو آهي. سياستدان جڏهن مخالفت ۾ آهي تڏهن ئي اظهار جي آزاديءَ جي ڳالهه يا قدر ڪري ٿو. اديب جو ڪم ئي تنقيد آهي. هو تنقيد کي پنهنجو حق سمجهي ٿو، ڇو ته هو سماج جي ڪمزورين ۽ اوڻاين کي ٻڌو ڪرڻ پنهنجو فرض سمجهي ٿو. تنقيد جو خوف ۽ عام راءِ جو احترام ئي ماڻهوءَ جي خيال ۽ عمل ۾ انفرادي توڙي سماجي ذميداريءَ جو احساس ۽ خود ضابطگيءَ جي عادت پيدا ڪري ٿو. سماجي دارن جي اصلاح ۽ انهن جي ڪارڪردگيءَ جي بهتري به سماجي تنقيد سبب ممڪن ٿئي ٿي. سياست ۾ اقتدار جي تبديليءَ جو امڪان به تنقيد سان روشن ٿئي ٿو. اهي سڀ ڳالهيون راءِ جي اظهار جي آزاديءَ سان ممڪن ٿي سگهن ٿيون.

جديد دنيا ۾ ابلاغ عامه جا ذريعا بيحد وسيع، تيز رفتار ۽ طاقتور آهن، جن ۾ پريس، ريڊيو ۽ ٽيليويزن وڌيڪ اهم آهن. هي ٽيئي ذريعا هر هنڌ، ڪجهه گهٽ ڪجهه وڌ، حڪومتي اثر ۽ ضابطي ۾ رهن ٿا. پر انهن مان پريس جي آزاديءَ جو، خاص طرح مغربي دنيا ۾، گهڻو غوغاءُ ٻڌڻ ۾ ايندو آهي. جيتوڻيڪ حقيقت ۾ پريس اتي به، ۽ ٻين دنيا ۾ ان جي زير اثر ٻين آزاد

توڙي نير آزادملڪن ۾، صرف حڪمران طبقي جي حڪم ۽ ضابطي هيٺ ئي رهي ٿي، جنهن جي هڪ نه ٻي ڌر، واري وٽي ٿي، اقتدار تي قابض رهندي آهي ۽ اهو وقت ٻي ڌر يا ٻيون ڌريون مخالفت جو رول ادا ڪنديون آهن. انهن ملڪن جي اڪثريتي پورهيت طبقي وٽ يا ته ڪابه ”پريس“ ڪانه هوندي آهي، پر جيڪڏهن ڪا هوندي اٿن، ته ان لاءِ اها پريس جي آزادي ميسر ڪانه هوندي آهي. قدم قدم تي انهن لاءِ بندشون، ضابطا ۽ ضمانت طلبيون موجود هونديون آهن.

دراصل مغربي دنيا جي سرمائيدار ملڪن ۽ انهن جي زير اثر ٻي دنيا ۾ بالادست طبقاتي حڪومتن جي بقا جو هڪڙو سبب اهوئي هوندو آهي ته پريس تي انهن جو يڪطرفو ضابطو قائم هوندو آهي ۽ هو پنهنجي مخالف اڪثريتي پورهيت طبقي کي ملڪي توڙي غيرملڪي صورتحال جي صحيح خبر کان محروم ۽ جديد سماجي علم ۽ فڪر کان اڻڄاڻ رکيو ويٺا هوندا آهن. ان حالت ۾ پورهيت طبقي لاءِ پاڻ کي باخبر رکڻ واسطي ڪي نه ڪي پنهنجا ابلاغي ذريعا قائم ڪرڻا ۽ هلاڻا پوندا آهن؛ هو پنهنجا ڪتاب شايع ڪندا آهن، پنهنجا رسالا ۽ اخبارون ڪيندا آهن، ۽ مروج حالتن ۽ موقعن مان فائدو وٺي پنهنجي طبقاتي ابلاغ جا اهي مختصر ذريعا ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ ۽ ڪنهن نه ڪنهن طرح محفوظ رکڻ جي ڪوشش ڪندا آهن، ۽ ان طريقي سان ئي ممڪن ٿي سگهندو آهي ته هو ڪا صحيح ۽ مهلائڻي ڄاڻ حاصل ڪري سگهن ۽ پنهنجي تنظيم ۽ عملي جدوجهد جي مسئلن کي ڪجهه ڪاميابيءَ سان منهن ڏيئي سگهن. پورهيت طبقي جي اهڙي پنهنجي علحده ”پريس“ ۽ اهڙا پنهنجا علحده ابلاغ جا ذريعا ئي، جيڪي ڪڏهن کين مخفي به رکڻا پوندا آهن، کين سندن آزاديءَ ۽ انقلاب جي جدوجهد جي راه ۾ وقتاوتو ۽ مفيد ڪم ڏيئي سگهن ٿا.

سوال: پاڪستان ۾ صوبائي زبانن جي ادب کي ڪهڙيءَ طرح مقبول عام بڻائي سگهجي ٿو؟

جواب: پاڪستان ۾ صوبائي زبانن جو ادب اڳي ئي مقبول عام ادب آهي. ان کي وڌائي سگهجي ٿو. سڌاري سگهجي ٿو ۽ شاهوڪار ڪري سگهجي ٿو. ان لاءِ سڀ کان ضروري بلڪ لازمي ڳالهه هيءَ آهي ته صوبائي زبانن کي

تعليم جي اعليٰ سطح تائين ذريعي طور ڪم اچڻ ۽ پنهنجي پنهنجي صوبي ۾ سرڪاري زبان طور استعمال ٿيڻ لاءِ تيار ڪيو وڃي. هندستان ۾ صوبن بدران رياستون آهن. هر هڪ رياست جي پنهنجي زبان اتان جي سرڪاري زبان آهي ۽ پنهنجي رياست ۾ اها زبان تعليم جي اعليٰ سطح تائين ذريعي طور ڪم اچي ٿي. فيڊرل يا مرڪزي رابطي لاءِ اتي ٻه زبانون - هندي ۽ انگريزي - مقرر آهن. پاڪستان ۾ صوبائي زبانن کي سندن جائز درجو ملي سگهي ۽ اهي پنهنجي اهڙي رول جي ادا ڪرڻ لاءِ تيار ٿي سگهن، اهو فقط تڏهن ممڪن ٿي سگهندو، جڏهن پاڪستان ۾ ٻولين جي مسئلن کي سمجهڻ ۽ نبيرڻ لاءِ ۽ ان سلسلي ۾ ڪنهن محڪم ۽ اصولي پاليسيءَ جي مرتب ڪرڻ لاءِ هڪ ”ڪل پاڪستاني ٻولي ڪميشن“ قائم ڪئي وڃي (هندستان ۾ ٻولين جو مسئلو شروع ۾ ئي ائين حل ڪيو ويو هو)، جنهن تي سڀني ٻولين جا هڪجيترا عيوضي ۽ ماهر رکيا وڃن، ته جيئن ان جي فيصلن ۽ سفارشن تي سڀني واسطيدار صوبن ۽ لساني حلقن جو اتفاق ۽ اعتماد حاصل ٿي سگهي. فقط ان صورت ۾ ئي ٻولين کي اهو مانائتو درجو ملي سگهندو يا اها ملڪي تسليمي حاصل ٿي سگهندي، جنهن هيٺ هڪ ته کين پنهنجي بقا ۽ تحفظ جي سلسلي ۾ اطمينان ۽ خاطري ملندي ۽ ٻيو ته جديد عالمي معيارن پٽاندر سندن علمي ترقي ۽ ادبي فروغ ممڪن ٿي سگهندو.

سوال: ادب ۾ ڪاٻيءَ ۽ ساڄيءَ ڌر جي اصطلاح سان توهين متفق آهيو؟
جواب: سڄيءَ دنيا ۾ ترقي پسند ادب ۽ اديبن کي ڪاٻي ڌر سڏجي ٿو، ۽ رجعت پسند ادب ۽ اديبن کي ساڄي ڌر سڏجي ٿو. ادب جي دنيا ۾ انهن اصطلاحن کي ڪم آڻڻ ۾ مون کي ڪوبه هرج ڪونه ٿو ڏسڻ ۾ اچي.
ڪاٻيءَ ڌر ۽ ساڄيءَ ڌر جا اصطلاح سياست ۾ پڻ ڪم اچن ٿا. اتي جديد سياسي اصطلاح ۾ ڪاٻو پاسو اشتراڪيت جو ۽ ساڄو پاسو سرمائيداريءَ جو ليکجي ٿو. اتي به اهي ترقي پسند ۽ رجعت پسند سڏجن ٿا.
ترقي پسنديءَ ۽ رجعت پسنديءَ جي سلسلي ۾ اهم سوال هيءُ آهي ته ترقي ڇا آهي ۽ رجعت ڇا آهي؟ هونئن ته ترقيءَ جو مطلب واڌ يا واڌارو ئي آهي، ۽ وڌو هيشم اڳتي آهي، ۽ رجعت جو مطلب آهي موٽ، جا هميشه پوئتي ٿيندي آهي. پر لفظن جي استعمال جو اهڙو مونجهارو آهي، جو رجعت

پسند پنهنجي رجعت ۾ به ترقيءَ، ”صحيح ترقيءَ“، پنهنجي معنيٰ ۾ ترقيءَ، جي دعوا ڪن ٿا. بهرحال علمي طور تي ترقيءَ ۽ رجعت جون معنائون آهي ئي آهن. جيڪي انهن جون لفظي معنائون آهن. يعني اڳتي وڌڻ ترقي ۽ پوئتي موٽڻ رجعت. پر ايتري ڇوڻ سان ڳالهه وري به آتي جو آتي ئي ٿي بيهي. انهيءَ ڪري هن ڳالهه ۾ ڪجهه اونهو وڃڻ ضروري آهي.

حقيقت هيءَ آهي ته وقت جو پوئتي موٽڻ ممڪن ڪونهي. وقت جي تقسيم - ماضيءَ، حال ۽ مستقبل جي صورت ۾ - جڏهن ماڻهوءَ جي ذهن ۾ روشن ٿي، تڏهن ماڻهوءَ جو حال کان ماضيءَ ڏانهن موٽڻ ناممڪن ۽ مستقبل ڏانهن وڌڻ لازمي ۽ اٽل معلوم ٿيو. پوءِ ڳالهه وٽ ڪائي ٿي ته مستقبل ڪهڙو؟ ماضيءَ جهڙو، حال جهڙو يا ڪو نئون؟ ظاهر آهي ته حال مان گهڻو ڪري ڪڪ ۽ بيزار ئي هجيو آهي، ۽ جي خوش به هجيو ته وڌيڪ خوش هجڻ جي خواهش رکبي. انهيءَ ڪري مستقبل جي تصور جي معنيٰ ئي ٿي حال کان ڪا بهتر صورت. اُن بهتر صورت جو خاڪو يا نقشو ڪهڙو؟ جڏهن ماڻهوءَ جي اڳيان اهو سوال آيو، تڏهن پنهنجي ماضيءَ ۽ حال جي خاص ۽ محدود مشاهدي ۽ ذاتي تجربي کي سامهون رکندي، هن پنهنجي ذهن ۾ ماضيءَ جون خوش، ڪُن تصويرون قائم ڪيون ۽ حال جي ڏکڻ يا اڻ وڻندڙ حالتن کان هو ماضيءَ جي انهن خوش ڪُن ۽ ذهني طور آرامده يادگيرين کي وڌيڪ پسند ڪرڻ لڳو. ۽ ائين هن ۾ ماضي پسنديءَ يا ماضي پرستيءَ جا لاڙا اُڀريا. ٿيندي ٿيندي، هن کي ماضيءَ ۾ سڀ چڱائي، سڀ سک، سڀ خوشي - مطلب ته خيالي بهشت جي ”حقيقت“ نظر آئي، ۽ ڇاڪاڻ ته اهو بهشت حياتيءَ جي آئنده محدود مدت يعني جيئري مستقبل ۾ موٽي اچڻ مشڪل بلڪ ناممڪن ٿي لڳو، انهيءَ ڪري انهيءَ تصور تي اڪتفا ڪئي ويئي ته اهو گذري ويل بهشت (ماضيءَ جو بهشت) پيهر فقط موت کان پوءِ جي مستقبل ۾ ئي ملندو.

مطلب ته بهترين هو ته ماضي، حال سڄو ئي سور ئي سور، ۽ باقي مختصر زندگي يا دنياوي مستقبل، ماضيءَ جي ڀيٽ ۾ جيئن پوءِ ٽيڻ مشڪل، ڏکي ۽ خراب. عوام جي ذهن جي هيءَ ڪيفيت غلاميءَ جي دور ۽ جاگيرداري دور ۾ آقايت ۽ جاگير شاهيءَ جي بقا لاءِ عين مناسب ۽ ضروري هئي ۽ انهن دورن ۾

ان کي خوب فروغ مليو.

زندگيءَ جي اصل متعلق جڏهن حياتياتي ارتقا جي خبر پيئي تڏهن ماڻهوءَ کي ان سان گڏ يا ان جي نتيجي ۾ سماجي ارتقا جو به علم ٿيو. حياتياتي ۽ سماجي ارتقا جي علم سان ماڻهوءَ جا وقت بابت نظريا - يعني ماضي، حال ۽ مستقبل بابت خيال - به بدليا: جيڪڏهن حال خراب هو ته اهو ماضيءَ جي خرابين جو نتيجو هو - يعني بهترين ماضيءَ جو خيال به بنياد ۽ ماضي پرستي بيسود ڳالهه هئي. ۽ جيڪڏهن مستقبل کي سڌرڻو ۽ بهتر بڻجڻو هو ته اهو ماڻهوءَ جي پنهنجي هٿان سڌرندو ۽ بهتر بڻبو. ۽ ائين بهتر کان بهتر انسان ۽ بهتر کان بهتر سماج جا امڪان روشن ٿيا، ۽ ماڻهوءَ جي ذهن ۾ بهتر مستقبل جا مثبت ۽ عملي تصور جنم وٺڻ لڳا، جن مان سوشلزم يا اشتراڪيت (هر ماڻهوءَ کي سندس لياقت آهر ڪم ڪرڻ گهرجي ۽ سندس ڪم آهر ملڻ گهرجي) ۽ ڪميونزم يا اشتماليت (هر ماڻهوءَ کي سندس لياقت آهر ڪم ڪرڻ گهرجي ۽ سندس گهرج آهر ملڻ گهرجي) عوام دوست ۽ عقل تي آڌار رکندڙ حلقن ۾ اڄ جا سڀ کان وڌيڪ مفيد، علمي ۽ عملي تصور ليکيا وڃن ٿا.

ترقي پسند ذهن ابتدئ ۾ بهتر کان بهتر انسان ۽ بهتر کان بهتر سماج مستقبل ۾ ڏسي ٿو، ۽ انهن جي تربيت ۽ تعمير انساني عقل ۽ ڪوشش سان ئي مستقبل ۾ ممڪن سمجهي ٿو. رجعت پسند ذهن، بهترين انسان ۽ بهترين انساني زندگي ماضيءَ ۾ ڏسي ٿو ۽ انسان ۽ انساني سماج جو بتدريج بد کان بد تر ڏانهن تنزل مستقبل ۾ لازمي سمجهي ٿو - ۽ لفظ ”ترقيءَ“ مان هن جي مراد فقط وقت جو اڳتي (تنزل ڏانهن سرڻ يا وڌڻ آهي، ۽ وڌ ۾ وڌ هو ماضيءَ جي ڪنهن چڱائيءَ، سک ۽ خوشيءَ جو وري هڪ حد تائين (مجموعي طور اڳي کان بهر صورت ڪنهن گهٽ حد تائين) موٽڻ يا دهرائجڻ ممڪن سمجهي ٿو.

ظاهر آهي ته ترقي پسند ذهن (کاٻيءَ ڌر) ۽ رجعت پسند ذهن (ساڄيءَ ڌر) جا هي اختلاف بنيادي ۽ اهر اختلاف آهن، ۽ جيئن سياست ۾ تيئن انهن جو ادب جي دنيا ۾ موجود هجڻ ۽ ادبي ڪمن يا لکيٽن ۾ ظاهر ٿيڻ لازمي آهي.

سوال: پاڪستان جي موجوده تعليمي معيار جي باري ۾ توهان جو ڪهڙو تاثر آهي؟ ان مان توهين مطمئن آهيو؟

جواب: پاڪستان جو موجوده تعليمي معيار ڪافي پست آهي، ۽ جيتري قدر به پست آهي، ان لاءِ ڪنهن به سطح تي شاگرد نه پر استاد، مائٽ ۽ ملڪ جي رجعت پسند سياست ۽ حڪومت (بلڪل انهيءَ ترتيب سان) جوابدار آهن.

سوال: پاڪستان ۾ تعليمي سرشتي ۽ تعليمي نصاب ۾ وڌين تبديلين جي ڳالهه ڪئي وڃي ٿي. توهان جي خيال ۾ ان سان ملڪ جي تعليمي صورتحال ۾ ڪا بهتري ايندي؟

جواب: پاڪستان ۾ حڪومت جي هر تبديليءَ سان تعليم جي سرشتي جي تبديلي لازمي سمجهي وڃي ٿي. نوان حاڪم نوان خيال-هيءَ هڪ مقول ۽ فطري ڳالهه لڳڻ گهرجي، ۽ نون خيالن جي عمل ۾ اچڻ سان نتيجا به اهڙائي نوان ۽ بهتر نڪرڻ گهرجن. پر افسوس، جو حقيقت سدائين ان جي ابتڙ رهي آهي. نه خيال نوان، نه عمل نئون ۽ نه نتيجا بهتر. جاڳالهه جتي سا ٿئي، بلڪ هڪ اڌ قدم ۽ ڪن حالتن ۾ ٻٽا ٻٽا قدم پاڻ پوئتي.

هن تضاد جو سبب ۽ سمجهائي، سچ پچ ته مشڪل هئڻ کپي، پر اصل ۾ آهي تمام آسان. سمجهائي هئڻ وڌين دعوائن ۽ ڊگهن اعلانن ۽ عملي طور ٻڙي نتيجن، بلڪ سودي ۾ پڌري گهائي، جي هيءَ آهي ته نوان حاڪم ته اچيو اقتدار جي ڪرسيءَ تي ويهن ٿا، پر خيال هنن جا نوان نه آهن، مقصد هنن جا نوان نه آهن، پنهنجن پراڻن مقصدن ۽ پاروئڻ خيالن کي ڍڪڻ بلڪ عام وٿائڻ لاءِ شروع کان وٺن آهي ئي ساڳيا وطن ۽ مذهب جا وڏا پر ٺلها نمرا-ائين ڏيکائي ڏيندا ۽ پڻ دعوا ڪندا ته ڪانئن اڳ وارا سڀ حاڪم، ۽ خاص طرح آهي جن جي جاءِ تي پاڻ اچي براجمان ٿيا آهن، ۽ پڻ ٻيا سڀ ماڻهو سواءِ سندن پنهنجي خاص ٽولي جي، وطن جا غدار ۽ مذهب جا دشمن هئا ۽ آهن.

پاڪستان جي قائم ٿيڻ کان هيل تائين هيءَ ڪيل ۽ ان جي پردي ۾ اقتدار جي اها مٿ سٿ ائين ئي ٿيندي پئي آئي آهي. سوال آهي ته ايتري هن ناٽڪ ڪرڻ جي اقتدار جي صاحبن کي نيٺ به ڪهڙي ضرورت آهي! جواب هن سوال جو به سولو آهي. مقصد هنن جو به اهو ئي ساڳيو پاڻ کان اڳين جي

مقصد جهڙو آهي ۽ اهو هيءَ ته ملڪيت وارن جي ملڪيت محفوظ رهي، طاقت وارن جي طاقت قائم رهي - يعني پنهنجي حڪمران ٽولي ۽ طبقي جي شاهوڪاري، ڦرلٽ ۽ سياسي قوت ۽ حڪمراني سلامت رهي. پر هو، جو عوام جي زندگيءَ جي حالتن کي بدلائڻ ۽ بهتر بنائڻ جون دعوائون ڪندي ڪندي، اقتدار جا صاحب بڻيا هئا ۽ عملي طور انهن کان ان ڏس ۾ ڪجهه ٿيڻ به ممڪن نه هو، انهيءَ ڪري ان ناڪاميءَ کي عام کان لڪائڻ لاءِ کين ڪو غلاف ۽ انهن کي آسري ۾ رکڻ لاءِ کين ڪو رنگ ۽ پرڪشش دليل گهرجي. ۽ اهو کين تعليم جي سرشتي جي تبديليءَ واريءَ ڳالهه ۾ ملي وڃي ٿو. ڇي، معاشري جي خرابيءَ جي پاڙ ٿا پٿيون - ان لاءِ وقت گهرجي، ان ڪري سڀني کي صبر ڪرڻ گهرجي، نئون نسل سڌارڻو آهي - اهو ڪو ڏينهن هن جو ڪم ڪونهي، پر ان سان معاشري جا سڀ مسئلا حل ٿي ويندا! تنهن وچ ۾ پنهنجي ئي طبقي جي پاڻ جهڙن اڳين حاڪمن کي گاريون به پيا ڏيندا، بدنام به پيا ڪندا - ڇي، ههڙا تهڙا سڄي ڳالهه بگاڙي ويا! ان سان گڏ خود پنهنجو پاڻ ۾ به پيا وڙهندا - ڇي، هيئن نه هونئن ملڪ سڌرندو ۽ ماڻهو مالا مال ٿيندا ۽ کير ماڪيءَ جون نديون وهنديون، وغيره وغيره. مطلب ته ائين ڏٺن تي ۽ ناٺڪي ڳالهين تي ۽ نعري بازين تي پنهنجي اقتداري حيثيت کي قبولائڻ ۽ ان جي مدت کي وڌائڻ جي ڪوشش ڪندا رهندا.

دراصل تعليمي سرشتي ۽ تعليمي نصاب جي تبديلي سماج کي بدلائڻ، ۽ ان کي نئين سر تعمير ڪرڻ ۽ بهتر بنائڻ لاءِ هڪ طويل - مدتي ذريعي طور ضروري آهي. پر سوال آهي ته اسان جو حاڪم طبقو اها تبديلي چاهي به ٿو؟ تعليمي سرشتي ۽ نصاب جي تبديل لاءِ ان جي مقصد جي تبديل يا وضاحت پهرين ضروري آهي. جيئن پاڪستان ٺهيو آهي، تيئن تعليم جو مقصد اسان جي حڪمرانن جي آڏو ساڳيو ساڳيو يا ساڳيو مبهم ۽ غير واضح رهيو آهي؛ ڪنهن هڪ حڪومت جو نه پر 1947ع کان وٺي جيڪي به حڪومتون آيون آهن، شهري توڙي فوجي، تن سڀني جو. پوري اخلاص ۽ پنهنجيءَ پنهنجيءَ پوريءَ ”ملاحيت“ سان هنن پنهنجي پنهنجي دور ۾ نصاب ۽ نصابي ڪتابن کي اسلام ۽ نظريي پاڪستان جي روشنيءَ ۾ پئي نئين سر ڏنو، بدلايو ۽ ٺاهيو آهي. ان لاءِ سندن گهڻي ۾ گهڻو عقل ۽ علم جو زور اسلامي

تعليم ۽ تاريخ جي موضوعن تي پئي رهيو آهي: (ٻين علمن جي نصاب، مثل طبعي يا قدرتي سائنسن، علم رياضي ۽ پيشه ورانه تعليم ۽ هنرن ۽ ڪاريگرين جي نصاب جي سلسلي ۾ اسلامي روشنيءَ جي ڪا سنجيده ڳالهه ٿا ڪن، ته اها خود کين به دل سان ٿئي لڳي). پر هر نئين حڪومت اسلامي تعليم ۽ مسلم تاريخ جي موضوعن جي ڪاٺڻ اڳ ”سڌاريل“ هر نصاب ۽ سڀني ڪتابن ۾ ڪانه ڪا اڻپورائي ۽ ڪا نه ڪا ڪمزوري ضرور پئي ڏني آهي، جنهن جي اصلاح ۽ تڪميل ڪرڻ وري ان پنهنجو خاص الخاص فرض پئي سمجهيو ۽ ڄاڻايو آهي - بنهه ائين ڄڻ ڪاٺڻ اڳ واريون سڀ حڪومتون اسلام ۽ پاڪستان جون دشمن ۽ مخالف نه، ته به انهن کان اڻڄاڻ ۽ لاپرواهه ضرور هيون، ۽ صرف پاڻ ئي ان سلسلي ۾ مخلص به هئي ۽ حرف آخر به وٽس ئي هو. دراصل ڪرڻو هر حڪومت کي فقط اهو پئي پيو آهي (ان جو ٻڌائڻ ئي خست آهي) ته تاريخ جي ڪنهن نه ڪنهن تلخ حقيقت کي ڪڍيو، لکايو يا بدلايو پئي ويو آهي، ته جيئن مسلمانن جي تاريخ بي عيب ڏيکارجي، ۽ اسلامي تعليم جي سلسلي ۾ هي حديثون نه، هو حديثون، قمه جون هي ڳالهيون نه، هو ڳالهيون، رسول پاڪ (صلعم) ۽ صحابه ڪرام جي نالن پٺيان ڪهڙي صلوات سڳوري، ڪهڙي دعا ۽ ڪهڙو سلام لکجي ۽ ڪيئن لکجي، ڪهڙي موضوع جي درسي ڪتاب جي آڏو ڪهڙي آيت سڳوري ڏجي (رڳو عربيءَ ۾ ڏجي يا ڪتاب جي ٻوليءَ ۾ يا ”قومي ٻوليءَ“ ۾ ان جي معنيٰ ڏجي، ۽ جي معنيٰ ته ڪهڙي عالم جي ٻڌايل معنيٰ)، وغيره وغيره - ۽ هاڻي ان سلسلي ۾ جيڪا تڙ اسلامي اصلاح يا پورائي، درسي ڪتابن ۾ آندي ويئي آهي، سا به ان کان ڪنهن ٻئي قسم جي ڪانهي: "God" ۽ "خدا" بدران "الله" لفظ ڪم ۾ آڻيو، هن يا هن جي سوانح جو سبق ڪڍي ڇڏيو، وغيره وغيره: ۽ خاص طرح نظريي پاڪستان جي سلسلي ۾ سنڌ جي لوڪ ڪهاڻين مان هندو نالا ۽ ڪردار ڪڍي ڇڏيو، مسلمانن کان نالن مان به خالص مڪاني سنڌي نالا - بچل، سچل، پنهنون، دودو وغيره - ڪڍي انهن جي جاءِ تي عربي نالا آڻيو، مولانا عبيدالله سنڌيءَ جو ”سنڌي“ شرف ڪڍي ڇڏيو ۽ فقط ”مولانا عبيدالله“ چئوس، وغيره وغيره. ان کان

سواء غلام محمد جي تعريف ڪڍو،، يحيٰ خان جي تعريف ڪڍو،
 ذوالفقار علي ڀٽي جو ذڪر ڪڍو، حڪومتي نظام ۽ آئين بابت سبق بدلايو،
 وغيره وغيره، مطلب ته ڪيل آهي، جو هر سال نه، ته هر ٻئي چوٿين سال ته
 ضرور ٿيندو ئي رهي ٿو، ۽ استادن، تعليمي آفيسرن، عالمن، اديبن، تعليمي
 ماهرن، ڇاپيندڙن ۽ ڄاڻن، ٻارن ۽ سندن مائٽن جي ڊوڙ ۽ سهڪ آهي- ڇا،
 جي: نصاب ٿو، نئون ٿئي! تعليم جو سرشتو ٿو سڌري! ۽ نتيجو سڀ جو
 اهو ئي ٻڙي، بلڪ هڪ ٻه رتيون جيڪا سا پوئتي موٽ- پوئتي موٽ، انهيءَ
 ڪري، جو سڀني لاڳاپيل ماڻهن جو ايمان اهڙين مٿاڇرين ڳالهين مان
 نڪرندو وڃي ۽ هو پاڻ به جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ منافق، ظاهر باز ۽ بي عمل
 ٿيندا وڃن. اصل ڳالهه ته واقعي نظريي جي آهي. تعليمي سرشتو، سياسي
 تنظيم، آئيني ڍانچو، معاشرتي ۽ اقتصادي نظام ۽ ثقافتي يا تهذيبي صورت-
 سڀ جي رت، تعمير ۽ ترقيءَ جو مدار ملڪ يا قوم جي نظريي تي ٿئي ٿو.
 سوال آهي ته نظريو ڪهڙو؟ ”نظريو“ معنيٰ جيڪي (سامهون) نظر اچي-
 جيڏانهن وڃڻو آهي. اسان کي سامهون ڇا ٿو نظر اچي؟ چوڏهن سؤ سال اڳ
 جو نقشو، جو ڏٺو ۽ آهي. پاڪستان جو نظريو اسلامي آهي- ان ۾ برابر ٻه
 رايو نه آهن: پر اسلامي نظريي جون تشريحوں ۽ وضاحتون ۽ انهن جا تفسير
 ۽ مثالي اعمال ناما هڪ کان وڌيڪ، ۽ ڪافي حالتن ۾ متضاد آهن. تشريحن
 ۽ مثالن جي هن ڪثرت ۽ تضاد سبب، شروع کان لساني مسئلو، قومي
 مسئلو، آئيني مسئلو، اقتصادي مسئلو ۽ ثقافتي مسئلا، بين الاقوامي مسئلا
 وغيره سڀ اسان جي لاءِ مونجهاري جا سبب بڻيل آهن، ۽ انهن جي سلسلي ۾
 ڪو متفق، قطعي ۽ واضح موقف اسان لاءِ ممڪن نٿو رهي. هن ذهني انتشار
 ۾ اسان وٽ نه فقط اندروني ظلم ۽ ڦرلٽ جي صورتحال جيئن جو ٿيڻ
 موجود رهي ٿي ۽ پاڻ زور وٺندي رهي ٿي، پر طاقتور ۽ ملڪيتي گروهن جي
 غير عادلانه ۽ جابرانه روش جا نت نوان امڪان ۽ جواز پيدا ٿيندا رهن ٿا، ۽
 ملڪي يا قومي سطح تي ڪنهن به مسئلي جي صحيح ۽ قبول عام حل جي
 صورت ٺهي ئي ٿئي سگهي. تعليمي سرشتي جي سلسلي ۾ اسين ان جي اڃا
 ابتدائي ۽ بنيادي سوال، يعني ذريعي تعليم جي سوال، کي به حل نه ڪري
 سگهيا آهيون.

ساڳي حالت ثقافت يا ڪلچر جي سوال جي ۽ ٻئي تقريرن اسان جي هر اهم سماجي سوال جي آهي، جن جو سڌو يا اڻ سڌو واسطو تعليمي سرشتي ۽ نصاب تعليم سان آهي.

اسان جا ملا، ۽ مشائخ، جيڪي اسلامي نظريي جي تشريحي ۽ تفسيرِي ڪثرت لاءِ ۽ اسان جي هن سڄي ذهني غير يقينيءَ لاءِ جوابدار آهن، اسان وٽ اڄ ائين محڪم بڻجي ويٺا آهن، جيئن يورپ ۾ اونداهي وچين زماني (1100ع کان 1700ع تائين) جي پادريت، جنهن کان جيسين يورپ وارن پاڻ نه ڇڏايو تيسين اهي اهڙائي پست ۽ خوار رهيا جهڙا اڄ اسين آهيون۔ بلڪ يورپ جي اتر وارا پاپائيت کان باغي پروٽيسٽنٽ ملڪ ٿي تهذيبِي، سياسي ۽ اقتصادي طور اڳتي وڌيا، ۽ ان جي ڏکڻ وارا پاپائيت جا حامي ڪٽولڪ ملڪ صديون پوءِ به تباهي ۽ تنزل جي ڪُن ۾ ڦاٿا رهيا، جن مان ڪي، مثلاً اسپين ۽ پورچوگال ته اڄ به تقريباً اسان وانگر ئي ڪڏ به ڪريل آهن. اسان جا ملا ۽ مشائخ به اسان جي تعليم تي، ثقافت تي ۽ سياست تي، مطلب ته معاشري جي هر ڳالهه تي اڄ ائين ئي غالب ۽ پختا ٿي ويهن گهرن ٿا، جيئن يورپ جي ان اونداهي دور ۾ پاپائيت ۽ ان جا پادري ان جي معاشري تي غالب هئا. اسين پنهنجا اهي لساني، ثقافتي، قومي ۽ ٻيا مسئلا انساني تاريخ جي تجربِي ۽ جديد علم جي روشنيءَ ۾، موجوده حقيقتن ۽ پنهنجين ضرورتن جي بنياد تي، ۽ پنهنجي عقل جي استعمال سان سمجهي سگهون ٿا ۽ انهن بابت ڪنهن عملي، وزندار ۽ متفق فيصلِي تي پهچي سگهون ٿا. پر اسلامي نظريي جي ماهر بلڪ پيشه ور شارحن ۽ مفسرن هئڻ جي حيثيت ۾ اسان جا هي ملا ۽ مشائخ پنهنجين پنهنجين عقلمندين، تاويلن، حيلن ۽ تڪيائي چُرَب ڪلامين سبب اسان کي پنهنجن انهن مسئلن سمجهڻ جو موقعو ۽ آزادي ئي ڏنا ڏين. سچ پچ ته اسان کي پنهنجن دنيوي معاملن ۾ هن پيشه ور ۽ مفاد باز گروه جي تفرقائي ۽ هڪٻئي جي ابتڙ تعبيرن ۽ تفسيرن جي گورک ڏنڌي کان پاڻ ڇڏائڻو آهي ۽ کين سندن خانقاهن ۽ حجرن ۾ پوري ادب سان پنهنجي پنهنجي مسند ۽ مسلڪ تي محڪم ويهارڻو آهي، جتي ئي هو سونهن ٿا ۽ جتان ئي هو اسان جي اخلاقي ۽ روحاني تعليم ۽ تربيت جو فرض ادا ڪري سگهن ٿا۔ بلڪل ائين جيئن اسان کي وقت بوقت

پنهنجو پاڻ سياست ۾ ملوث ٿيندڙ پنهنجيءَ لائق فوج کي سندس بارڪن ۾ محفوظ ويهارڻو آهي، جتي ئي هوءَ سونهي ٿي ۽ جتان ئي هوءَ پنهنجين پيشه-ورانه صلاحيتن کي وڌائي ۽ تيز ڪري، قومي حڪومت جي ضابطي ۽ حڪم هيٺ ضرورت وقت ملڪ ۽ قوم جي دفاع جو فرض ادا ڪري سگهي ٿي. ائين پنهنجي سياست کي ماضيءَ جي آثارن مان ڪڍي، جديد راهه تي آڻڻ کان پوءِ، دنيوي لحاظ کان، پنهنجي ڪنهن واضح ۽ قابل عمل نظريي جو تعين ڪري سگهنداسون ۽ ان جي روشنيءَ ۾ پوءِ اسين پنهنجي تعليم جو مقصد به مقرر ڪري سگهنداسون ۽ تعليم جي ذريعي جو سوال به حل ڪري سگهنداسون، ۽ پنهنجي ثقافتي، اقتصادي ۽ سماجي زندگيءَ جي حقيقتن ۽ ضرورتن کي سامهون رکندي، پنهنجون نئون تعليمي نصاب به ٺاهي سگهنداسون. ۽ اهو اسان جو عقل تي بيٺل ۽ حقيقت پسند تعليمي سرشتو ئي اسان کي ۽ اسان جي ايندڙ نسلن کي دنيا جي مهذب ۽ ترقي ڪيل قومن جي وچ ۾ ڪنهن عزت ڀريءَ جاءِ وٺي ڏيڻ جو ضامن بڻجي سگهندو.

سوال : ادب ڇا آهي، ۽ ادب جو ڪارج ڇا آهي؟

جواب: ٻوليءَ جي صورت ۾ خيالن ۽ امنگن جي زباني يا لکيل اظهار کي ادب تو چئجي. خيال ۽ امنگ اهڙا جي ماڻهپو يا انسانيت وڌائين، ۽ اظهار اهڙو، جو ٻڌندڙ يا پڙهندڙ جي من تي اثر ڪري ۽ ان کي انهن خيالن ۽ امنگن سان هم آهنگ ڪري.

اها ته ٿي ادب جي ٿورن لفظن ۾ گهڻيءَ معنيٰ واري وصف. پر انهيءَ گهڻيءَ معنيٰ جي سمجهاڻيءَ ۽ ان جي تعبير ۽ تفسير جي گهرج ٿئي ٿي، ۽ ان سان ادب بابت اختلاف شروع ٿين ٿا. سوال آهي ته خيال ۽ امنگ ڪهڙا، جيڪي ماڻهپو يا انسانيت وڌائين؟ اهو ماڻهپو يا انسانيت ڇا آهي ۽ ان جو واڌارو ڇاڪي تو چئجي ۽ ڪيئن ٿو ٿئي؟ ڇا، ماڻهپو يا انسانيت دائر آهي ۽ قديم آهي، يعني ازلي ۽ ابد آهي- مطلب ته سدائين ساڳي آهي- يا بدلي ٿي ۽ وڌي ٿي؟ ۽ جي سدائين ساڳي آهي ته ان جي سڃاڻپ ڪيئن ٿئي ۽ حاصلات ڪيئن ٿئي؟ پر جي بدلي يا وڌي ٿي ته ڪهڙن رخن سان، ڇو ۽ ڪيئن؟ اهي ۽ ٻيا اهڙا ڪيئي سوال ته ٿيا ادب جي مقصد يا ڪارج بابت سوال- جيڪي پڻ ادب کي سمجهڻ لاءِ لازمي طرح جواب طلب سوال آهن.

ان کان پوءِ اظهار جو مسئلو آهي- جنهن ۾ ٻوليءَ جون سڀ ڳالهائون ۽ ادب جا قسم، ان جون صنفون ۽ صفتون يعني انهن جون خوبيون ۽ خاصيتون وغيره شامل آهن، جن کي سڃاڻڻ ۽ پرکڻ لاءِ ادب جي جدا شاخ وجود ۾ آئي، جنهن کي ”تنقيد“ چئڻ ٿا.

مطلب ته ادب جي وصف سولي پر ان جي مقصد ۽ ماهيت ۽ ان جي عملي ڍنگ ۽ ڪاريگريءَ جون ڳالهائون دفتر گهرن ٿيون سمجهڻ يا بيان ڪرڻ لاءِ. رڳو هن ڳالهه جي فيصلي ڪرڻ لاءِ ته ادب اجتماعي تخليق آهي يا انفرادي تخليق- اجتماعي آهي ته ڪيئن ۽ انفرادي آهي ته ڪيئن، يا جي اجتماعي به آهي ۽ انفرادي به آهي، ته اهو ڪيتري قدر ۽ ڪيئن، ۽ پيو ته ادب جماعت لاءِ آهي يا فرد لاءِ، ۽ جي ٻنهي لاءِ آهي ته اهو ڪيتري تائين ۽ ڪهڙيءَ طرح- رڳو انهن ٻن ڳالهين جي فيصلي ڪرڻ لاءِ به ڪتابن جا ڪتاب لکيا پيا آهن.

بهترين ادب جي وصف، يا جنهن کي انگريزيءَ ۾ ”ڪلاسڪ“ (اول درجي جو ادب) چئجي ٿو، ان جي سمجهاڻي يا وصف مون کي تازو هڪڙي انگريزي شاعر وٽان، سندس هڪ شعر جي صورت ۾ هيءَ ملي آهي- ۽ آءٌ ڀانيان ٿو ته ”ادب ڇا آهي، ادب جو ڪارج ڇا آهي“ واري هن سادي پر ڏاڍي ڳوڙهي ٻئي سوال کي حالي سمجهڻ لاءِ اها سمجهاڻي ڪافي ٿيندي.

Classic:-

"In whom is plainest taught and easiest learnt,
What makes a nation happy and keeps it so."

يعني ”ڪلاسڪ اها تصنيف يا اهو ڪتاب آهي، جيڪو صاف سٺو سڀڪاري ٿو ۽ جنهن سان سولو سٺو سکجي ٿو- اهو ڪجهه جنهن سان هڪ قوم خوشي حاصل ڪري سگهي ٿي ۽ خوشي ماڻي سگهي ٿي.“
قوم جي (ٿوري فرد جي) خوشي ان جي آزاديءَ، خوشحاليءَ ۽ تهذيب بلنديءَ ۾ آهي. ان جي معنيٰ ٿي ته اول درجي جو ادب قوم کي سٺو سڀڪاري ٿو ۽ ان سان قوم سولو سٺو سکي ٿي اهو ڪجهه (شعور، احساس، ڍنگ)، جنهن سان هوءَ آزادي، خوشحالي ۽ تهذيب بلندي حاصل ڪري سگهي ٿي ۽

ماڻهي يعني پاڻ وٽ قائم به رکي سگهي ٿي.

اسين بار بار ۽ دنيا جي هر نامور اڳواڻ کان هيءَ ڳالهه ٻڌندا آهيون ته ”دنيا جي ڪابه طاقت ڪنهن قوم کي گهڻي وقت لاءِ غلام رکي نٿي سگهي. جيڪڏهن ان قوم ۾ آزاديءَ لاءِ وڙهڻ جو ارادو (Will to fight) موجود آهي.“ جيتوڻيڪ ڪن حقلن ۾ اهو به خيال يا عقيدو موجود آهي ته ڏاڍ ۽ ظلم کان آزاد ٿيڻ لاءِ ڏاڍي يا ظالم جي دل ۾ يا قلب ۾ به ڦيرو آڻي سگهجي ٿو. پوءِ اهو ظالم يا ڏاڍو فرد هجي يا ڪو گروهه يا قوم. يعني انصاف ۽ نيڪيءَ جي ٻولي استعمال ڪري، هڪ مظلوم ۽ محڪوم قوم يا گروهه پنهنجي حڪمران جي دل کي ايتري قدر ڦيرائي يا نرم ڪري سگهي ٿو، جو اهو ان سان انصاف ڪرڻ تي آماده ٿئي ۽ ان کي آزاد ڪري ڇڏي. پر تاريخ ۾ ڏٺو ويو آهي ته هيئي مظلوم ۽ محڪوم جي دل ۾ اهڙي اميد يا اهڙو آسرو جاڳائڻ وارو ان جو اهو حڪمران گروهه يا اها حڪمران قوم پاڻ ئي هوندي آهي ته جيئن ان جا محڪوم ۽ غلام ان آسري تي پرييل رهن ۽ انهن جي دل ۾ آزاديءَ لاءِ وڙهڻ جو ارادو پيدا نه ٿئي، ۽ جي ٿئي به ته اهو ايتري مضبوط ۽ اٽل طاقت نه وٺي سگهي، جو طاقت سان پنهنجي حڪمران آقا جي طاقت جو مقابلو ڪري، ان کي توڙي، هٽائي ۽ نيچو نواڻي سگهي. انهيءَ ڪري انصاف ۽ نيڪيءَ جي ٻولي ادب ۾، جا استعمال ٿئي ٿي، سا به فقط غلام ڌر جي دل ۾ ان اٽل تصادمي ارادي جي مضبوط ۽ تيز ڪرڻ لاءِ ۽ نه ڪنهن حڪمران ظالم جي دل کي رجائڻ ۽ ڦيرائڻ لاءِ.

تنهن جي معنيٰ ته ادب، اول درجي جو ادب، جنهن کي انگريزيءَ ۾ ”ڪلاسڪ“ ٿو چئجي، ڪارج ۽ ڪاميابيءَ جي خيال کان، صرف اهو آهي، جيڪو مظلوم، محڪوم ۽ هيئيءَ قوم، ڌر يا گروهه ۾ پنهنجي نجات يا آزاديءَ لاءِ پنهنجي ظالم بالادست سان مقابلي ڪرڻ يا وڙهڻ جو اهو مضبوط ۽ اڏول ارادو پيدا ڪري، جيڪو ئي ان جي چوٽڪاري يا آزاديءَ لاءِ لازمي ۽ واحد مجرب علاج چيو ويو آهي.

ٿورن لفظن ۾ ”ادب ڇا آهي، ادب جو ڪارج ڇا آهي“ جو جواب هيءُ ٿي سگهي ٿو ته اهو لفظ، اهو گفتو، يا اهي لفظ، اهي گفتا، يا ٻوليءَ جا اهي

اظهار. جيڪي ٻڌندڙ يا پڙهندڙ جي دل ۾ بديءَ سان، بي انصافيءَ سان، ظلم سان وڙهڻ جو ارادو پيدا ڪن ۽ ان کي مضبوط ۽ تيز ڪن ۽ اٽل ۽ اجيت بڻائين. ۽ ڇاڪاڻ ته غلامي هر بديءَ، بي انصافيءَ ۽ ظلم جي جڙ آهي، انهيءَ ڪري آخري طرح، هيئن چئي سگهجي ٿو ته ادب ٻوليائي هٿيار يا وسيلو يا اوزار آهي غلاميءَ مان آزادي حاصل ڪرڻ جو، ٻانهپ جي زنجيرن ٽوڙڻ جو، بيوسيءَ ۽ بندگيءَ جي هر صورت مان نجات حاصل ڪرڻ جو.

سوال: هاڻي، سنڌ جا نوجوان ڇا ڪن؟

جواب: سنڌ جي نوجوانن يا ٻئي ڪنهن لاءِ منهنجي ڪجهه چوڻ جي ڪهڙي اهميت ٿي سگهي؟ پر جيڪڏهن منهنجي ڪنهن ڳالهه جو وڻن ڪو وزن ٿي سگهي ٿو ته آڏا ڪين چوندس ته ڪوشش ڪري سچ معلوم ڪيو، ۽ ڪوشش ڪري صحيح ڪم ڪيو، صحيح ڪم جي خبر هوندي به اهو نه ڪرڻ بزدلي آهي. بزدل ماڻهو بي عزت ماڻهو آهي، ۽ اهو جنهن کي پنهنجي عزت ڪانهي، تنهن جو جيئن به مرڻ ٿي آهي.

(حيدرآباد، سنڌ، اپريل 1979ع)

سنڌي ادب ۽ سنڌ جو انساني سماج (انٽرويو)

پرڪاش: عالمي ادب جي نسبت ۾ سنڌي ادب جي ڇا صورتحال آهي؟
جويو: منهنجو اهو پختو رايو آهي، ته سنڌي ٻولي ۽ ان جو ساهت، دنيا جي ٻولين ۽ انهن جي ادبن جي وچ ۾، ڪافي فخر سان پنهنجو ڪنڌ اوچو جهلي سگهن ٿا. ڪن ڊائرن ۾، مثلاً لوڪ ادب ۽ شعر جي صنفن ۾- شعر جي ڪلاسيڪي ۽ پڻ جديد صورتن جي خيال کان- ۽ بنيادي سماجڪ سڀيتڪ ڏند ڪٿائن ۽ قصن ۽ داستانن ۾، ۽ پڻ جديد مختصر افساني جي صنف ۾، سنڌي ساهت ڪافي ڪن ٻين ادبن کان برتريءَ جي به دعويٰ ڪري سگهي ٿو. تحقيق اسين ڪن ڊائرن ۾ پوئتي به پيل آهيون، جيئن، خاص طور تنقيد ۾، ناول ۽ ناٽڪ جي صنفن ۾- جيڪي خالص ادب جي بنيادي مواد جا حصا آهن- ۽ پڻ تحقيقي ادب ۽ مضمون نويسيءَ ۾، سنڌي ادب ۾ واقعي، نمايان حد تائين، ماورائي عقيدتمنديءَ، مَنَ مَوجَ ۽ تقدير مائل جذبو موجود رهيو آهي، خاص طرح ماضيءَ جي ساهت ۾. اسان جو جديد ادب زياده عقليت جو ترجمان آهي، ۽ زندگيءَ جي سماجي، ۽ سياسي مسئلن ڏانهن وڌيڪ حقيقت شناس رويو رکي ٿو.

سنڌي ٻولي، انگريزن جي فتح وقت به، هندستان اڳڪٿي جي سڀني عوامي ٻولين مان، پنهنجي تحريري دولت ۾ وڌيڪ شاهوڪار هئي- جيئن 1830ع ۾ رچرڊ برٽن پنهنجي ڪتاب ۾ ان حقيقت جو اظهار ڪيو آهي.

اڄ، تحقيق، اسان جا ليکڪ ۽ ڪافي ڪي سماجي-سياسي ڪارڪن، اسان جي ويجهين پاڙيسري ٻولين جي ڀيٽ ۾، اسان جي مادري ٻوليءَ جي انهيءَ نسبتي افضليت کي بحال رکڻ، ۽ پڻ ان کي، جديد سائنسي ۽ ٽيڪنيڪي عملن جي ذريعي جي ٻوليءَ طور، دنيا جي ترقي يافتہ جديد ٻولين جي سطح تي آڻڻ جي ڪوشش ۾ مصروف آهن. ان ۾ پوري ڪاميابي اسان جي سچي ۽ پچي ۽ سڀ پاسائن ۽ اندروني خودمختيار سياسي صورتحال تي مدار

رکي ٿي ۽ ممڪن ٿي سگهي ٿي. جديد ماڻهن جي جديد ٻوليءَ طور سنڌي ٻوليءَ کي ان پد تي پهچڻ ۽ پنهنجي ڪامل سڃاڻپ ماڻڻ لاءِ - جيڪا ان جو حق آهي ۽ ان جي لازمي منزل به - انهن موافق ۽ مددگار سياسي حالات جي پيدا ٿيڻ جو انتظار ڪرڻو پوندو.

پر ڪاش: سنڌي ليکڪن جون اڄ ڪهڙيون ذميواريون آهن؟

جويو: ليکڪن جون ذميواريون هميشه سندن ذهن ۾ جيڪي مقصد موجود هوندا آهن، انهن پٽاندري هونديون آهن. جيترو مقصد اوچو ۽ وڏو، اوتري ذميواري اوچي ۽ وڏي. هڪ تابع ۽ ڪاٺياري سماج جي اديبن جي هڪ ۽ فقط هڪ ئي ذميواري ٿي سگهي ٿي - پنهنجن پڙهندڙن جا ارادا جاڳائڻ ۽ بلند ڪرڻ - بديءَ سان ان جي هر شڪل ۽ صورت ۾ وڙهڻ ۽ مقابلي ڪرڻ جا ارادا - ته جيئن هو پاڻ کي آزاد محسوس ڪن ۽ سڀ پنهنجا بند ۽ نيئر ٽوڙي آڃا ٿين - نام نهاد روحاني نيئر سڀ کان پهرين، جيڪي انهن کي جڪڙيو ۽ ڊپ ۾ ٻوسائيو بيٺا آهن، نه ڪجهه چئي سگهن ٿا، نه ڪجهه ڪري سگهن ٿا، رڳو پنهنجي مرضيءَ سان مري به نٿا سگهن. اديبن کي هميشه ڪثير هٿن ۽ تابعدارن کي اٿارڻ ۽ اُتساهڻ گهرجي، ته اهي، هڪمٺا ۽ يڪمشت ٿين ۽ ظلم جي ديوارين تي پلٽجي پوڻ لاءِ پاڻ کي لائق ۽ مضبوط محسوس ڪن - مرڻ لاءِ يا انهن جي دروازن کي ٽوڙڻ لاءِ، ته جيئن آزاديءَ جو ساهه کڻن ۽ عزت سان جي سگهن، پنهنجن شرطن تي ۽ پنهنجي پوري حق مطابق، اديب هميشه نجات ڏياريندڙ، ماڻهوءَ جي روح جي زنجيرن کي ٽوڙيندڙ هوندو آهي، ته جيئن ماڻهو پاڻ سڃاڻي ۽ پنهنجي وٽ محسوس ڪري ۽ اها ماڻهي، ۽ رڳو هڪ استعمال ۾ اچڻ ۽ اڇلائڻ جي شيءِ ٿي نه رهي، پر پاڻ پنهنجي وجود جو ڌڻي ٿي زندهه رهي ۽ مري ته به هڪ آزاد هستيءَ جيان مري. اديب ائين فردن جو ۽ ٻين قومن جو جيئاريندڙ ۽ بچائيندڙ آهي، انهن جي روحن جو مسيح آهي، جيڪو اديب ڪوبه مقصد ان کان گهٽ درجي جو پنهنجي اڳيان رکي ٿو، اهو اديب نه آهي، اديب ٿي نٿو سگهي. طاقت جا، بيٺل طاقت جا، ڪي گماشتا ۽ تليباڙ به آهن، ۽ پاڻ کي اديب سڏين ٿا - پر اهي شيطان جا جٽ آهن، طاقت جي شيطان جا، طاقت جيڪا ماڻهن جا روح ڪٽائي ٿي، هر ڪاٺي تي ۽ ٺڳي تي - فردن جا توڙي قومن جا

۽ انهن کي فرمانبردار بڻائي ٿي، غلاميءَ تي هيرائي ٿي، ۽ کين مڃائي ٿي ته غلامي به هڪ سک آهي، هڪ نعمت آهي. اديب مائاريل ۽ خوشدل روحن جو آرام ڦٽائيندڙ ۽ انهن کي جهنگهڙيندڙ آهي. سنڌي اديب کي به، پنهنجن موجوده حالتن ۾، اهڙو روحن جو آرام ڦٽائيندڙ ۽ جهنگهڙيندڙ ٿيڻ گهرجي، ۽ انهن کي ڏونڌاڙي پاڻ کان باخبر ڪرڻو ۽ بديءَ سان ويڙهائڻو آهي- ته جيئن اهي ٻڌيءَ ۾ پنهنجي سگهه محسوس ڪن ۽ گڏجي پنهنجي بيوسيءَ، خود قياسيءَ ۽ تابعداريءَ جي حالت کان جند ڇڏائي سگهن. باندئي روحن جي نجات انهيءَ کي چئبو آهي.

پر ڪاش، سنڌ جي سماج سنڌي اديب جي سڌ جي پوري موت ڏني آهي؟ جويو، اديب هميشه ڪنهن لفظ، ڪنهن جملي، ڪنهن ڪتاب جي ئي ڳولا ۾ هوندو آهي، جيڪو هڪڙو ئي هن جي چؤڦير حقيقت کي هن جي بهترين پسند جي صورت ۾ بدلائي ڇڏي، هيءَ اديب جي سگهه به آهي ۽ دردناڪي يا هڪ درگهتيا به- سگهه انهيءَ معنيٰ ۾ ته هيءَ سندس آدمو کيس پنهنجي ڪنهن بهترين تخليق جي ڳولا ۾ جٽيل رکي ٿو، ۽ دردناڪي هن معنيٰ ۾ ته، نه ڪنهن خدا نه ڪنهن جادوگر هئڻ جي ڪري، هو هر پيري پوري اهڙي ڪنهن تز لفظ، پوري ڪنهن اهڙي تز جملي يا پوري ڪنهن اهڙي تز ڪتاب جي دريافت ۾ ناڪام رهي ٿو، جيڪو هن لاءِ اهڙو معجزو يا اهڙي ڪرامت پيدا ڪري سگهي يا اهڙي ڪا حرفت يا چلتو عمل ۾ آڻي سگهي.

هن جا پڙهندڙ، انهيءَ ڪري، پوريءَ ريت عمل لاءِ متحرڪ نٿا ٿين- ائين جيئن هو پنهنجي دل ۾ چاهي ٿو ته هو ٿين. هن جي پڙهندڙن وٽان هن جي لکيت يا تخليق جي موت هميشه سندس اميدن کان گهٽ رهي ٿي. انهيءَ ڪري ادب ماڻهن تي فورن يا چپٽي وڄائڻ سان اثر نٿو ڪري، پر انهن مان هڪ هڪ تي، ٿورو ٿورو ۽ تمام ڍرو ۽ آهستي آهستي عمل ڪري ٿو. هن ڪرشمي کي سماج تي ساهت جو ”جمع ٿيندڙ“ يا ”باچتو“ اثر چئجي ٿو- ائين جيئن ڦڙيءَ ڦڙيءَ تلاءُ ٿيندو آهي يا ڦڙي ڦڙي جي مٿان مٿس سان پٿر جي ڪا چپ ڀڙندي آهي ۽ پڙڻ تي ايندي آهي ته هڪدم ڀڙي به پوندي آهي.

هن نقطي نگاه کان، ۽ ساهتي پيداوار جي گهٽائيءَ توڙي سنائيءَ جي ناڪافي هجڻ کي خيال ۾ رکندي، ۽ ٻيو ته جڳن کان ٺهيل ۽ پئجي پئجي سخت ٿي ويل سماجڪ-سيٽڪ تهه کي جو پڇڻو ۽ هٽائڻو ٿو پوي، انهيءَ ڪري سوچجي ٿو ته اسان جي شاعرن ۽ اديبن جي تخليقن جي جيڪا موت اسان جي سماج ڏني آهي، سا ڪافي خاطر خواه آهي- ڇاڪاڻ ته سنڌ ۾ سماج 'اڄ اهو ساڳيو نه آهي، جهڙو، ائين ڪٿي چئجي ته، اڌ صدي يا ڪو ويهارو کن سال اڳ هو، ۽ اها سڀني کي ڄاڻ آهي ته هن بهتريءَ ۾ ۽ سنڌي سماج جي خود ذهني آفت جي ڪجهه ڦيري اچڻ ۾، سنڌي اديبن ڪافي پنهنجو حصو ۽ ڪافي نمايان حصو ادا ڪيو آهي.

پر ڪاش، سنڌي اديبن پنهنجون ذميواريون پوريون ڪيون آهن؟ جويو: سنڌي اديب به، سڄيءَ دنيا جي اديبن وانگر، الڳ الڳ خيالن ۽ ارادن جا آهن ۽ ڪشادي ليکي، هنن تي به ترقي پسندن ۽ رجعت پرستن جا پتا چنبڙائي سگهجن ٿا. هنن ٻنهي ڌرين جا سنڌي اديب پنهنجا پنهنجا ڪردار ادا ڪندا رهيا آهن- ترقي پسند، باغي، تڙيل، ۽ اڻ قبوليل اديب، ترقيءَ جي راه ڪي سنئين ۽ صاف ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا رهيا آهن، ۽ رجعت پرست، پينل طاقت ۽ قائم نظام جا جي-حضور، ۽ انهيءَ ڪري نه رڳو قبوليل پر طاقت جا پيارا ۽ سامهه سڀيالا اديب، ترقيءَ جي رستي تي ڪندا اڇلائيندا ۽ ان جي آڏو کڏن کوٽڻ جي ڪوشش ڪندا رهيا آهن.

هن عمل ۾ ترقي پسندن جو انعام فقط انهن جا ڏک ۽ سختيون رهيا آهن، ڇاڪاڻ ته اهي راه وٺي ويندڙ آهن، ڪاهوڙي آهن- سندن ڪپڙا ليڙون ليڙون ٿيل، هٿ رهڙيل، پير ڦٽيل ۽ رت ٿيل، راه تي ڪٿي ڪنهن چانوري ۾ يا ڪنهن گهر جي در تي مشڪل ڪڏهن سڏيل ۽ ويهاريل- هو هلندا رهيا آهن، اڳتي ۽ اڳتي، پٺيان ايندڙن لاءِ رستو ٺاهيندا ۽ سنواريندا، ته جيئن سندن سماج ڪنهن بهتر ۽ وڌيڪ سکئي ستابي ۽ سويپاوان مستقبل تي رسي سگهي. رجعت پرستن، پنهنجي سر، فقط منصب ۽ آسودگيءَ جي تڙڪن تي سيڪ پئي ورتا آهن، فائدا ماڻيندي ۽ اڻ ڄاڻ ۽ شوريائيتون شاپسون ڪندي- سندن منزل طاقت ۽ دولت جا ايوان ئي پئي رهيا آهن، جتي ڪوڙ کان سواءِ ٻيو ڪجهه نٿو اُچجي ۽ فقط بدي ۽ بدڪاري ئي اُسري ٿي ۽ ڦولارجي ٿي.

عمل جي عظمت مقصد جي تصور ۽ راهه جي ڏاڍاين ۽ خطرن تي مدار رکي ٿي. اهڙي طرح، آزاديءَ کان پوءِ جي سنڌي ادب جي ميدان ۾ فقط ترقي پسند ادب ئي آهي، جيڪو سڄيءَ دنيا جي هزارن پنهنجن بيخوف همراهن برادر اديبن وانگر پنهنجي غريب ۽ ڌرتيل سنڌي سماج کي اتارڻ ۽ اڳتي ڪرڻ جي ڏس ۾ پنهنجون ذميواريون پوريون ڪندو رهيو آهي، ته جيئن ان جي ڄاڻت ٿي، ته دنيا جي ٻين قومن وانگر هڪ روشن تر ۽ وڌيڪ ڪو پر بهار ۽ خوشحال مستقبل اچي ڪڏهن بيهي ۽ آواز ڏئي، جيڪو زندگيءَ ۾ ڏسڻ ۽ ماڻهن اُن جو به حق آهي.

پر ڪاش، اوهان پنهنجي ڪتاب ”شاهه- سچل- ساميءَ“ ۾ ٻڌايو آهي ته سنڌ جا ماڻهو قبيلن ۾ ورهايل هئا، ۽ مذهب به انهن کي ڌار ڪيو هو، ڇا، اهي حالتون اڃا به موجود آهن؟ قومي ايڪو اسين ڪيئن پيدا ڪري سگهون ٿا؟

جويو، قومي ايڪي ڏانهن نيندڙ راهه، اسان جي عظيم رهبر سائين جي-ايم- سيد اسان کي پنهنجي انگريزي ڪتابچي National Unity- A Plea For Sanity (”قومي ايڪو- هڪ ڏاهپ پري صلاح“) ۾ ڏسي آهي، جيڪو ميسٽرس سيد آئنڊ سيد، ڪراچيءَ، وارن شايع ڪيو آهي. هن مسئلي ۾ جيڪي دلچسپي رکن ٿا، انهن کي ضرور اهو ڪتابچو پڙهڻ کپي، سمجهڻ کپي، ۽ جو ڪجهه اُن ۾ ڏسيو ويو آهي، اُن تي هلڻ کپي.

هڪ سماج کي، خاص طرح هڪ تابع ۽ ڪاٺياري سماج کي، ورهائڻ ۽ ياڱا ياڱا ڪرڻ جا اسباب سدائين موجود رهندا. مذهبي ۽ قبائلي فرقن کان سواءِ اسان ۾ ٻوليءَ جا فرق به اُن وچ ۾ وڌيڪ اچي پيدا ٿيا آهن ۽ اسان جي وڌيڪ مُشڪلاتن جا سبب بڻيا آهن. پر هي سڀ فرق اڄ پنهنجي اها تڪاڻ وڃائي چُڪا آهن ۽ اها پنهنجي اڳوڻي سختي به انهن ۾ ڪانه رهي آهي. هر حالت ۾ به هميشه، اقتدار ئي هوندو آهي، جيڪو سماج ۾ قومي ايڪي يا چڙ وڇڙائيءَ لاءِ ذميدار هوندو آهي. سماج ۾، خاص طرح ڪنهن هيٺي ۽ تابع سماج ۾، ايڪو يا اتحاد مشترڪ مقصد لاءِ جدوجهد ڪندي ئي پيدا ڪري سگهجي ٿو. ماڻهن کي ڪو موقعو ملي، جو هو ڪو مشترڪ مقصد

دريافت ڪن ۽ ان جي حصول لاءِ جدوجهد جي ڪا تياري يا تنظيم ڪن، تابع ۽ ڪاٿياري سماج ۾ ماڻهن کي اهڙي موقعي کان محروم رکڻ ئي اقتدار جي، پاڻ کي مضبوط ڪرڻ ۽ سدا قائم رکڻ جي، حڪمت عملي هوندي آهي. قبائلي، مذهبي، لساني ۽ ٻين طبقاتي فرق ۽ ويڇا اقتدار جي هٿ ۾ فقط ڪي ذريعا ئي هوندا آهن، جيڪي اهو ڪم آڻيندو، وڌائيندو ۽ تيز ڪندو رهندو آهي. انهيءَ لاءِ ته ماڻهن کي اهو موقعو ملي ئي نه سگهي.

پر آقاڻن جي هٿ ۾ پنهنجي هن ظالمانه ڪيل لاءِ جيڪو ”لٽ ۽ چٽ“ جو آزمائيل هٿيار هوندو آهي، سندن طرفان ان جي پريور ۽ ماهرانه استعمال جي باوجود، اهو سماج جنهن جي تقدير ”گڏ جيئڻ ۽ گڏ مرڻ“ هجي، ان لاءِ پنهنجو مشترڪ مقصد ۽ ان جي حصول لاءِ جدوجهد جو رستو دريافت ڪري وٺڻ عين ممڪن به آهي ۽ ائين هو آخرڪار ڪري به وٺي ٿو. اسان جو سماج تحقيق هڪ اهڙو ئي سماج آهي، ۽ ايترن سارن تفاوتن ۽ ويڇن هوندي به اسين ايڪو قائم ڪري ۽ ان کي مضبوط بڻائي سگهون ٿا. پر ائين رڳو بحثن مباحثن ۽ ڳالهين ٻولهين سان نه، پر فقط جدوجهد جي رستي سان ئي ڪري سگهون ٿا. اسان کي مڪمل يا مثالي ايڪي جي سودا ۾ رهڻ نه گهرجي. ڇاڪاڻ ته اهڙو ايڪو ڪٿي به ۽ ڪنهن لاءِ به حاصل ڪرڻ بهرحال ممڪن ڪونهي. هڪ تابع ۽ ڪاٿياري سماج ۾ ڪارائتي ۽ ڪم ڪڍائو ايڪي جو حقيقت پسندانہ ۽ عملي رستو هيءُ آهي ته ڳالهه ٻولهه جي رستي ايڪو ۽ ان تي عمل، وڌيڪ ڳالهه ٻولهه - وڌيڪ ايڪو ۽ وڌيڪ ان تي عمل، ۽ ائين ڳالهه ٻولهه - ايڪي - عمل جا، يعني جدوجهد جا، رستا ۽ دائرا پٽرا ٿي ويندا ۽ وڌندا ۽ وسيع ٿيندا رهندا.

پر ڪاش: ڪهڙيون سماجي ۽ سياسي تبديليون آهن، جن بابت اوهين خوش آهيو؟

جويو: سڀ ساز سامان، سک ۽ سهوليتون جيڪي زندگيءَ ۾ آڻا اڄ تائين ماڻيان ٿو، اهي سڄيءَ دنيا جي انسانن جي ڪاميابين ۽ حاصلاتن جا نتيجا آهن، جيڪي ماضيءَ ۾ زنده هئا ۽ ٻين منهنجي پنهنجي وطن جي ماڻهن، بلڪ منهنجن پنهنجن ابن ڏاڏن ۽ بزرگن جي سوچ جا، ڪوشش ۽ عمل جا نتيجا آهن. انهيءَ ڪري جيڪا ڪجهه اڄ دنيا ۾ انسان ذات هٿان يا منهنجي وطن

۾ رهي يا خود شخصي طور منهنجي پنهنجي هٿان حاصلات ٿيندي رهي ٿي. جيڪا ايڏي وقت ۽ ايتري ملهه جي آهي، جو اها انسان جي چڱائيءَ لاءِ مستقبل ۾ قائم رهي سگهي. اها مون کي خوشي ڏئي ٿي ۽ آءُ ان تي خوش ٿيان ٿو. رستا نهٺن ٿا، بئراج جڙن ٿا، گهر اڏجن ٿا، ڪو شعر اچي ٿو، ڪا ڪهاڻي يا ناٽڪ لکجي ٿو ۽ پيش ٿئي ٿو، ڪو نيڪ ڪم ٿئي ٿو، ڪو سهڻو راڳ سڀجي ٿو ۽ چوڏس ٻري ٿو. اهي سڀئي ڏاڍيون دل کي خوش ڪندڙ ڳالهون ۽ من کي وڻندڙ ڪم هر روز بلڪ هر گهڙيءَ ۾ چؤڦير منهنجي جيون ۾ ٿيندا رهن ٿا ۽ آءُ انسان جي هن عجيب اسرندڙ زندگيءَ جي محل جي انهن سڀني ننڍين ننڍين، پر سهڻين، وڻندڙ ۽ پائدار سرن جي رکڻ ۾ پاڳي پائيوار آهيان. جنهن محل ۾ منهنجا ٻار ۽ انهن جي ٻارن جا ٻار، ان ڳڻيا انساني نسل، سدائين رهندا ۽ ڪم ڪندا، ڪم ڪندا ۽ رهندا..... هن سڄيءَ ساريءَ روڻداد تي آءُ ڇو نه خوش ٿيان! هيٺ، هڪ وڪ يا ٻه وڪون تنهنجي رستي تي تنهنجي اڳيان ڪو پٿر يا ڪو ڪنڊو پيو آهي، ۽ اهو تون ٺوڙي کڻين ٿو ۽ اڇلائي، پاسي ڪري ڇڏين ٿو. اهو ممڪن هو ته توکي ئي لڳي پوي ها ۽ تنهنجن ئي پيرن کي ڦٽي وجهي ها! ۽ جيڪڏهن اهڙا ڪي پٿر يا ڪنڊا ڪنڌي توکي سڄ پڇ لڳن به ٿا ۽ تون زخمي پوين ٿو ۽ تنهنجن هٿن مان رت به نڪري ٿو ۽ تون ڪري به پوين ٿو، ته به ڇا ٿيو، يا ڇا ٿي پوندو؟ ڇا، جيڪي ڪجهه تو ڪيو، يا اهڙيون ٻيون ڪيئي ڳالهون جيڪي توهان کڏ ڪيترا ٻيا تنهنجا راهگير ڀائر ڪندا ٿا رهن، انهن تي تون خوش نه آهين!

تمام گهڻيون اهڙيون ڏاڍيون وڏيون ڳالهون - سماجي، سياسي ۽ سڀيتائي - دنيا ۾ ۽ اسان جي پنهنجي وطن ۾، منهنجي پنهنجي زندگيءَ ۾، ٿيون آهن ۽ عمل ۾ آيون آهن. اسان جن پنهنجن ماڻهن کي به جاڳائڻ، انهن کي پائبندين کان آجي ڪرڻ ۽ دنيا جي ماڻهن ۽ قومن جي برادريءَ ۾ انهن کي باعزت ۽ شانائتي مستقبل جي ضمانت ڏيارڻ لاءِ پن هڪڙي وڏي، مخلصانه ۽ ساهه سڌير ڪندڙ ڪوشش هلي رهي آهي، ۽ آءُ اهڙيءَ سڄيءَ ڪوشش تي خوش آهيان. ۽ سڀ کان وڌيڪ، ان ڪوشش ۾ جيڪو منهنجو پنهنجو هڪ نمائو حصو رهيو آهي، ان تي آءُ خوش آهيان. هن سڄيءَ

زندگيءَ ۽ ان جي ڪارڪرت جي سلسلي ۾، بهرحال، آءٌ جنهن ڪم سان، جنهن ڳالهه سان، جنهن مقصد سان، پاڻ کي واڳيل سمجهان ٿو ۽ جنهن سان منهنجي سرِ سڀتي آهي، ان سان مون کي اٽل ۽ قطعي وفادار هئڻ کپي ۽ ان جي مون کي اٽندي ويهندي اون هجڻ گهرجي- يعني هن ڌرتيءَ تي، انساني زندگيءَ جي هن عاليشان وسيع رتڙا ۾ جيڪو ڪجهه پنهنجي پاڳي طور آءٌ هن گهڙيءَ ڪري رهيو آهيان ۽ ان کان هڪدم پوءِ جيڪي مون کي ضرور ڪرڻو آهي، ان سان ئي منهنجي ورونهن ۽ واسطو هجڻ کپي، ۽ اهوئي بنهه منهنجي ڪم جو، منهنجي خوشيءَ جو ۽ منهنجي زندگيءَ جو سبب ٿي سگهي ٿو ۽ ڪجهه نتيجو به.

رڳو بنهه ويجهڙائيءَ وارو، 1945ع جو، سال ئي وٺو، جڏهن ٻي عالمي جنگ پوري ٿي رهي هئي- ته لڳ ڀڳ هڪ سو قومون دنيا جي گولي تي اهڙيون هيون، جيڪي مغربي سامراج جون غلام هيون. اڄ ساڍا ٽي ڏهاڪا سالن جا مس گذريا آهن، جيڪو عرصو منهنجي پنهنجي اڪيليءَ زندگيءَ جي اڌ کان ٿوروئي ڪو مٿي آهي، ته سڀ آهي قومون، سواءِ ڪن اڌ ڊزن کن قومن جي، آزاد ٿي چڪيون آهن. ۽ ڏسو ته هيءُ ”سماجي ڀلائيءَ جي عمل“ جي ڳالهه جنهن کي ”سوشلزم“ ٿو چئجي، جيڪا اڄوڪي ماڻهوءَ جي ماڻهپي جي حقيقي صورتگريءَ جي ڳالهه آهي، سا هن ڌرتيءَ جي غريبن، هيٺن، پائمال ٿيلن ۽ نماڻن انسانن لاءِ، هڪ بهترين ۽ عاليشان نعمت جي صورت ۾ ڪيئن نه دنيا ۾ چوڌس وچ جي نتيج ۽ تيزيءَ سان پکڙي رهي آهي! اڄ اڌ کان وڌيڪ انسان جا بالڪ پنهنجي پورهئي جو پورو پورو ۽ پوري انصاف ڀريو حق ماڻي رهيا آهن ۽ پاڻ جهڙي ڪنهن انسان پاءَ جي ٻانهپ ۽ ڪاڻ کان آڃا آهن. ناخوش هجڻ جي رڳي هڪڙي ڳالهه آهي- اها حقيقت ته اهڙي سرهي ۽ سوياري زندگي ڪٿي ڪٿي انسان جي اولاد کي اڃا ميسر نه آهي، ۽ انهن حالتن ۾ به ڪاميابيءَ جو احساس ۽ زندگيءَ جي خوشيءَ ماڻڻ جو جيڪو هڪ ئي رستو سامهون موجود آهي ۽ ڏسڻ ۾ اچي ٿو، سو اهو جدوجهد ئي ٿي سگهي ٿو، جنهن سان آهي حالتون بدلجن ۽ اهڙيءَ سوييوان زندگيءَ جا امڪان ڌرتيءَ جي باقي رهيل منش جاتيءَ لاءِ به روشن ٿي سگهن. هن ئي صورت ۾ ۽ اتي ئي هر چڱي ماڻهوءَ جو فرض

موجود ڏسجي ٿو ۽ ان ۾ ئي فقط، اسان سڀني لاءِ پنهنجي زندگيءَ جي خوشيءَ ۽ سکون جا امڪان ۽ پڻ سڄيءَ زندگيءَ ۽ خود ان جي موجوده حالتن سان هڪ قسم جي ”ناھ“ جي صورت ۾ ان جا نشان موجود ٿي سگهن ٿا۔ چوٽ اها زندگيءَ ۽ ان جون اهي حالتون ئي اسان کي سڏين ٿيون ۽ دعوت ڏين ٿيون ته انهن سان جڳجي وڃون ۽ انهن تي قابض ٿي، انهن کي بدلايون ۽ پنهنجي ئي فائدي لاءِ بهتر صورت ۾ آڻيون.

پرڪاش: هڪ آدرشي ڊاڪٽر لاءِ اوهان جو ڪهڙو تصور آهي۔ ماڻهن جي خيال کان، جن جي هو دوا درمل ڪري ٿو؟

جويو: سڀ کان پهرين، هڪ آدرشي ڊاڪٽر هڪ قابل ڊاڪٽر آهي، جيڪو پنهنجي پيشي جو ڄاڻو آهي، ۽ ان سان محبت اٿس۔ جڏهن آءٌ چوان ٿو ته هو پنهنجي پيشي جو ڄاڻو آهي، ته منهنجو مطلب آهي ته هو نه رڳو ان جو ماهر آهي ۽ ان جي هر ڪاريگريءَ ۽ هر گر کان واقف آهي، پر ان جو هو ڪارج ۽ مقصد به ڄاڻي ٿو۔ ۽ جڏهن آءٌ چوان ٿو ته ان سان هن جي محبت آهي ته منهنجو مطلب آهي ته هن جي ان سان محبت رڳو پئسن جي ڪري نه آهي، جيڪي هو ان ذريعي ڪمائي ٿو، پر تنهن کان وڌيڪ جيڪا ان مان هن کي خوشي ملي ٿي، انهيءَ ڪري۔ ۽ جيترو وڌيڪ سٺي نموني هو پنهنجو ڌنڌو ڪندو ۽ جيترو وڌيڪ هو ان سان واڳيل هوندو ۽ من لائي اهو ڌنڌو ڪندو، اوتري وڌيڪ ان مان هن کي خوشي حاصل ٿيندي۔ ’ڊوڙ جي شرط جو ڦل خود ڊوڙ ۾ آهي ۽ نه انهيءَ انعام ۾ جيڪو ان مان ملي ٿو‘.

هيءَ ڳالهه سڀني پيشن ۽ زندگيءَ جي سڀني ڌنڌن ۽ ڪمن سان لاڳو آهي۔ بلڪ سڄيءَ زندگيءَ جي حالت ۾ اها ڳالهه ائين آهي، جيڪا سڄي جي سڄي هنرمنديءَ سان ۽ قلداڻڪ نموني گذارڻي آهي؛ هنر ۽ ڦل جي هتي معنيٰ آهي اهو هنر جنهن جي بهتر کان بهتر ٿيڻ جي ڪا حد ڪانهي، ۽ ڦل اهو جيڪو من کي شانت ڪري ۽ جنهن سان ماڻهوءَ جو اندر خوش ٿئي.

ڊاڪٽر بت جي سنڀال ڪري ٿو ۽ ان کي درست رکڻ لاءِ ذميدار آهي، بلڪل ائين جيئن استاد ماڻهوءَ جي من جي درستيءَ (روح جي صحت) لاءِ ذميدار آهي۔ ۽ درست بت ۽ درست من ئي آهي جيڪو پيدا ڪرڻ ضروري آهي انسان ۽ انساني سماج لاءِ، ته اهي نهال رهن ۽ سچ، سونهن ۽ چڱائيءَ جي

اوپي کان اوچي ۽ اتر کان اتر ٻڌ تائين پهچن. انهيءَ طرح ڊاڪٽر گويا ڌرتيءَ تي سرڳ ٺاهڻ جي ڪم ۾ شريڪ رهي ٿو، ته اُتي 'خدا' جون اهي صفتون - سچ، سونهن ۽ چڱائيءَ (سرور، ستير ۽ سندرم) جون - قائم هجن، ۽ اهو سچ پچ ته انسان جو 'خدائي' (آدرشي) رول آهي، جيڪو هن کي هتي ڌرتيءَ تي ادا ڪرڻو آهي، ۽ اهو ماڻهوءَ جي اوچي کان اوچو شان ۽ هن جي پلان پل ڪاميابي سمجهڻ گهرجي، جو فطرت کان هن کي جيڪو زندگيءَ جي هڪ ننڍڙيءَ گهڙيءَ جو درلپ کان درلپ وجهه ۽ ايڏي هڪ عجيب کان عجيب ۽ خيال ٿي خيال ۾ نه اچڻ جهڙي اتفاق سان مليو آهي، ان ۾ اهڙو هڪ اصول رول ادا ڪري سگهي. هڪ آدرشي ڊاڪٽر اهو هڪ ماڻهو آهي، جنهن کي زندگيءَ ۾ اهڙي "خدائي" مقصد جي ادائگيءَ جو فرض سپرد ڪيو ويو آهي ۽ پنهنجي سر به هو پنهنجي ان پيشي کي انهيءَ مقصد تي رسڻ جو ۽ ان جي ادائگيءَ جو هڪ ذريعو سمجهي ٿو. انهيءَ ڪري هن کي پنهنجي پيشي سان عشق رکڻو آهي - اهڙو جهڙو زندگيءَ جي ٻيءَ ڪنهن به ڳالهه سان نه - ان سان پنهنجو سڄو وجود هڪ ڪري ڇڏڻ سان، ۽ ان عشق لاءِ هو لڳاتار پنهنجي پيشي کي وڌ کان وڌ ڄاڻڻ ۽ بهتر کان بهتر ادا ڪرڻ جي ڪوشش ۾ مصروف رهي ٿو.

پر ڪاش: شاگردن لاءِ اوهان جي ڪا صلاح، ڪو نياپو؟

جويو: شاگردن لاءِ منهنجي صلاح ۽ منهنجو نياپو جيڪڏهن ڪنهن وٽ جو ٿي سگهي ٿو، ته اهو آهي ته "ڄڻا ٿيو، اوچا بڻجو، ڪنهن کان نه ڊڄو - زندگيءَ جي منزل پوري ڌيان ۽ تور ٽڪ سان چونڊي سامهون رکو ۽ ان سان سچا رهو. ڇاڪاڻ ته، جيئن ليئن چيو آهي، "ماڻهوءَ جي پياري کان پياري ملڪيت زندگي آهي، ۽ جيئن ته اها هن کي ماڻڻ لاءِ رڳو هڪ ئي پيرو ملي ٿي، اها هن کي ائين گذارڻ کپي، جو ٻي مقصد سالن جي گذري وڃڻ جو هن کي ڪو ايڏا ڏيندڙ ارمان محسوس ڪرڻو نه پوي، ائين گذارڻ کپي، جو ڪنهن بزدل ۽ خسيس ماضيءَ جي شرمندگيءَ جا ڏنپ هن کي سَهڻا نه پون، ائين گذارڻ کپي، جو مرڻ مهل هو چئي سگهي ته "سڄي منهنجي زندگي، سموري منهنجي طاقت دنيا ۾ بهترين مقصد لاءِ ڪم آئي - بني نوع انسان لاءِ آزاديءَ جي جنگ ۾ وڙهندي." (لاڙ ڪاڻو، 1979ع)

سنڌي صحافت جو نئون دور

”هلال پاڪستان، ڪراچي“ جي جاري ٿيڻ سان نه رڳو سنڌي صحافت پر سنڌي ٻوليءَ ۽ سنڌي ادب جي ترقيءَ جي راهه تي هڪ سچو ۽ مضبوط نشان قائم ٿيو آهي. نه رڳو ايترو پر ان سان سنڌ ۽ سنڌي قوم کي پنهنجي بچاءَ ۽ ترقيءَ جي جدوجهد جو مؤثر ۽ طاقتور وسيلو مليو آهي.

اخبار ٻوليءَ ۽ ان جي وقتائن سياسي، سماجي، اقتصادي ۽ سڀيتائي ادبن جو هڪ دستاويز آهي، جيڪو هر روز هزارن ماڻهن جي هٿن ۾ پهچي ٿو. ملڪ جي اخبارن کي مجموعي طور ”حڪومت جو چوڻون پايو“ سڏيو ويو آهي. هڪ اخبار جي اهميت، انهيءَ ڪري، ٻوليءَ ۽ ادب جي مفاد جي خيال کان توڙي قوم جي سماجي ۽ سياسي مفاد جي لحاظ کان، آسانيءَ سان ڪٿي سگهجي ٿي، جيڪڏهن ڪا اخبار پنهنجي انهيءَ رتبي کي سڃاڻندي، پنهنجي ذميواري کي محسوس ڪندي ۽ پنهنجي اصولي ڪارج کي خيال ۾ رکندي، اڳتي وڌي ٿي، ۽ هر روز قوم جي وسيلن ۽ صلاحيتن، گهٽتائين ۽ گهرجن، حقن ۽ ذميدارين، ڪاميابين ۽ ناڪامين جي پوري جائزي سان، قوم جي حقيقي اميدن ۽ ارادن جي بي خوف ۽ پراعتقاد ترجماني ڪندي، ”خلق خدا جو آواز“ بڻجي، دنيا جي اڳيان اچي ٿي، ته ان کان وڌيڪ قوم جي ڀلائيءَ ۽ گهڻگهراڻيءَ جو ٻيو ڪوبه زياده مؤثر ۽ مضبوط وسيلو ٿي نٿو سگهي.

”هلال پاڪستان، ڪراچي“ جي شروع ٿيڻ سان ئي - مون ان کي سنڌي صحافت جي دنيا ۾ هڪ انقلابي قدم سڏيو هو، ۽ دوستن کي چيو هو ته ”اڄ کان پوءِ سنڌي صحافت اها ساڳي نه رهندي، جيڪا ان کان اڳ هئي.“ آءٌ تڏهن خيرپور ۾ سرڪاري ”بزرگيريءَ“ ۾ ڦاٿل هوس. تڏهن ئي پوءِ جڏهن هن اخبار جا روزانا پرچا سنڌ جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ پهچڻ لڳا ۽ ماڻهن ان کي ڏٺو ۽ پڙهيو، تڏهن سڀني پاسن کان، هڪ ساهه ۽ هڪ آواز سان، ”واھ-واھ“ اٿي ويئي! اسان جي سانيپر ۾ شايد ئي ڪنهن اخبار جي

سند ۾ ايتري آجيان ٿي هجي.

هن اخبار جي ايڏي دلي آجيان ۽ عام مقبوليت جو هڪ سبب ته هيءُ هو ته سنڌي عوام پنهنجي هن بي زبانيءَ ۽ بي وسيءَ سبب سخت روحاني پيڙا ۾ گرفتار هو. ان بي پهچ ڏک ۽ غصي جي حالت ۾، جڏهن سنڌ جي حڪمران پارٽيءَ طرفان ۽ ان جي آڌار تي جنهن سنڌ جي خير خواه ۽ خدمتگار هجڻ جي نه رڳو دعوا ڪئي ٿي، پر ان تي پنهنجو خاص واحد حق چڪايو ٿي، هيءُ وڏي ”جهازي سائز“ تي، جديد آفسيٽ ڇپائيءَ سان مختلف اخبارن جيئن گهڻن صفحن واري، رنگين فوٽن ۽ تصويرن سان، کليل ۽ سهڻن اکرن ۾ آندل سرخين، پورن رڻيل ڪالمن، ۽ پڙهڻ لاءِ صاف، ڳڻيل ۽ سڀ-پاسائين مواد، ۽ انهن سڀني وڏن وڏن، سنڌي ۽ براتريل، اشتهارن سان، جن کي ڌارين اخبارن ۾ ڇپجندڙ ڏسي، سنڌ جي سڀني اديبن ۽ عالمن جون اکيون حيرت ۾ آليون ٿي وينديون هيون - مطلب ته هيءُ اخبار پنهنجي پوري صحافتي ساٿ ۽ ستاءُ سان جڏهن نڪري نروار ٿي، ۽ ماڻهن جي هٿن ۾ پهتي، تڏهن چوڌاري نراس دليون اتساه ۾ ڀرجي ويون، ۽ سڀني ان کي پنهنجي اخبار سمجهي، ان تي خوشي ڪئي ۽ فخر محسوس ڪيو.

هيءُ ته هڪ سبب هو هن اخبار جي ايڏي سپاويڪ آجيان ۽ فوري عام مقبوليت جو. جيتري گهڻي ان جي آجيان ٿي ۽ جيڏي عام مقبوليت ان کي ائين هڪدم ملي، اوترو ۽ اهڙوئي ڏکيو مسئلو هو ان لاءِ پاڻ کي ان عام مقبوليت جي لائق بنائڻ جو، تان ته ماڻهن جون اميدون منجهانئس برصواب ٿين، ۽ جيتري اتساه سان ان کي قبوليون هئاون اوتريءَ شدت سان ڪٿي ان مان پئجي، بيزار نه ٿي پون.

”هلال پاڪستان، ڪراچيءَ“ جي جاري ٿيڻ کان اڳ، سواءِ ڪن ٿورن مثالن ۽ موقعن جي، جيڪي به سنڌي اخبارون نظر مان گذرنديون هيون، انهن کي پڙهي پوري ڪرڻ ۾ هڪ عام سنڌي پڙهندڙ ڄاڻو ۽ ڪي گهڻي ۾ گهڻا ڏهه پندرهن منٽ کن مس لڳندا هئا. هيءُ پهرين سنڌي روزاني اخبار آهي، جنهن ۾ ايترو ۽ اهڙو پڙهڻ جو مواد ڇپجي ٿو، جو پڙهندڙ کي گهٽ ۾ گهٽ ڪلاڪ کن ان سان واڳجي ويهڻو ٿي پوي ٿو. ”هلال پاڪستان“ کان اڳ، ۽ هاڻي به سواءِ ان جي، ٻين تقريباً سڀني اخبارن ۾ ٻوليءَ جي اڪري ۽

نحوي صورت جي صحت ڏانهن ڪو خاص ڌيان ڪونه ٿي ڏنو ويو. هيءُ ئي اخبار آهي، جنهن ۾ اديبن، خاٽن ۽ مضمون نگارن جي لکڻين کي پوري ڌيان ۽ قابليت سان ايڊٽ ڪيو وڃي ٿو، جوڻي اخبار جي ادارتي عملي جي منصبي فرضن مان هڪ وڏو فرض آهي. هيءُ ئي اخبار آهي، جنهن سنڌي صحافت ۾ قومي اهميت جي خيال کان اڳواٽ چونڊيل يا پسند ڪيل خاص موضوعن تي تحقيقي ۽ دستاويزي مضمون تيار ڪرائي شايع ڪرڻ جي روايت قائم ڪئي. هن ئي اخبار ۾ ڪمپوزنگ ڳٽيل ۽ ستون سوڙهيون رکي، اسپيس کي پوريءَ ريت پري ڪر آڻڻ جو رواج شروع ڪيو ويو، ته جيئن صفحي ۾ پڙهندڙن لاءِ گهڻي ۾ گهڻو مواد پيش ٿي سگهي. عام طرح سنڌي اخبارن ۾ مستند ۽ دستاويزي قسم جي تقريرن، اخباري ملاقاتن، پڌرنامن ۽ بيانن جو پورو متن شايع ٿي ڪونه سگهندو هو. انهن جو رڳو پنهنجن لفظن ۾ اڌو ڳاڙو مطلب، تن يا اختصار ڏنو ويندو هو. هيءُ ئي اخبار آهي، جنهن ۾ سماجي اهميت جا بيان، پڌرناما ۽ ٻيا ڪاغذ جيئن جو ٿين، پوري جا پورا، پيش ڪيا ويا. پڙهندڙن جي خطن جو حصو، اصولي طور، باقاعدي ۽ پوريءَ ذميواريءَ سان، هن ئي اخبار پنهنجن صفحن جي زينت بڻايو. اهڙيءَ ريت خاص هفتيوار فيچر، مثلاً ادبي صفحو، ٻارن جو صفحو، زالن جو صفحو ۽ شاگردن جو صفحو وغيره به ڪافي باقاعدي ۽ پوريءَ ذميواريءَ ۽ بامقصد انداز سان هيءُ ئي اخبار ڏيندي رهي آهي. جيئن مٿي شروع ۾ چيو ويو آهي، وڏن ڪارخانن، ڪمپنين ۽ خود حڪومت جا وڏا وڏا ۽ قسمن قسمن اشتهار جيڪي اڳي رڳو انگريزيءَ ۽ اردوءَ ۾ پڌرا ٿيندا هئا، اهي هن ئي اخبار جي نڪرڻ سان، سڄي جا سڄا سنڌي صورت ۾ سنڌي روزانه اخبارن جي قسمت ۾ اچڻ لڳا. هن اخبار جي ادارتي ليڪن جو پايو، اهميت ۽ اثر ايترا ته مڃيا ويا، جوڪي ٿورا پڙهندڙ هوندا، جيڪي اخبار جي عام خابرو ۽ ٻئي پنهنجي پنهنجي فوري دلچسپي ۽ واري مواد سان گڏ انهن کي لازمي طور پڙهڻ پنهنجو فرض نه سمجهندا هجن.

اخبار ٻوليءَ جي اظهاري ممڪنات جي پرک جو ميدان آهي، هر قسم جي علمي ۽ فني دنيا جو حال احوال اخبار ۾ بيان ٿئي ٿو. انهيءَ ڪري اخبار وسيلي ٻولي شاهوڪار به ٿي سگهي ٿي ۽ بگڙي خراب به ٿي سگهي ٿي.

خاص طور سنڌي اخبارن جي سلسلي ۾، ڇاڪاڻ ته خبرن پهچڻ جا مکيه وسيلو غير سنڌي آهن، انهيءَ ڳالهه جو گهڻو ڊپ رهي ٿو ته اخبارن ۾ ڪم ڪندڙن جي سستيءَ ۽ سهل پسنديءَ جي انساني ڪمزورين ڪري، ٻوليءَ جا پنهنجا سجايا لفظ ۽ اصطلاح گم ٿيندا وڃن ۽ ڌاريا اڃايا لفظ بي سبب ان ۾ داخل ٿيندا رهن. خوشيءَ جي ڳالهه آهي ته ”هلال پاڪستان، ڪراچيءَ“ جي ايڊيٽنگ ۾ شروع کان ان جي ذميدار عملي کي انهيءَ مسئلي جو گهڻي قدر خيال رهيو آهي؛ هن اخبار جي لائق پڙهندڙن جو جيڪڏهن انهيءَ مسئلي ڏانهن ڌيان ويو هوندو، ته ضرور هن اها ڳالهه نوٽ ڪئي هوندي.

”هلال پاڪستان“ جي پڙهندڙن جو دائرو ٻڌڻ ۾ آيو آهي ته اڄ پندرهن هزارن کان وڌيل آهي. هونئن ته هڪ ڪروڙ کان وڌيڪ سنڌي ڳالهائيندڙ آباديءَ مان، جتي گهٽ ۾ گهٽ پندرهن لک پڙهيل هجن، فقط پندرهن هزار کن اخبار جا پڙهندڙ ملي سگهن، پنهنجيءَ جاءِ تي ڪا گهڻي فخر يا تسليءَ جهڙي ڳالهه ڪانهي. پر سنڌي اخبار جي دائري جي اها حد به بذات خود هڪ رڪارڊ چئي سگهجي ٿي. هيءُ پڙهندڙن جو انگ وڌي جڏهن هڪ لک تي پهچي، تڏهن چئبو ته اسين هڪ سجاڳ ۽ سچيت قوم آهيون.

هر اخبار کي، پوءِ اها سرڪاري ڌر جي اخبار هجي يا مخالف ڌر جي، اهو دو طرفو ڪردار ادا ڪرڻو پوي ٿو. ڇاڪاڻ ته ان کان سواءِ ڪنهن اخبار جو نڪرڻ ۽ هلڻ تقريباً ناممڪن آهي. پوءِ، انهيءَ دوطرفي ڪردار کي ادا ڪندي، اخبارون ڳالهين تي هڪٻئي جا چاڙهيل رنگ ۽ غلاف ڪرڙي، چڪي، لاهي به ڇڏينديون آهن. ۽ انهيءَ پٺ ڪوهه ۾ ئي قومي مفاد ۽ جماعتي يا شخصي مفاد جو فرق عوام جي آڏو ظاهر ٿئي ٿو ۽ انهن جي اڳيان اڇا ڪارا پڌرا ٿي بيهن ٿا. بهرحال اخبارن جي ايڊيٽرن کي انهيءَ دوطرفي ڪردار يا ذميداريءَ کي نباهڻو پوي ٿو. ۽ ان کي نباهيندي نباهيندي، کين ڪڏهن هڪ آقا جو ۽ ڪڏهن ٻئي آقا جو الزام ۽ عتاب سهڻو پوي ٿو. انساني لاڳاپن ۽ عملي تقاضائن جي سلسلي جو هڪ نازڪ ۽ ڏکيو مسئلو آهي ته ڪير، ڪٿي ۽ ڪيئن پاڻ کي روڪي ۽ ضابطي ۾ رکي.

”هلال پاڪستان، ڪراچيءَ“ جي جاري ٿيڻ سان سنڌي صحافت جو نئون

دور شروع ٿيو آهي. سنڌي صحافت جي آڏو آئندو ترقيءَ جا ٻي انداز
 ممڪنات موجود آهن. قومي سجاڳيءَ، تعليم جي ترقيءَ ۽ صحافتي معيارن
 جي وڌڻ ۽ سڌارن سان ٿوري ئي عرصي ۾ اسان جي اخبارن جي پڙهندڙن جو
 دائرو ترقي ڪيل قومن جي اخبارن وانگر هزارن مان وڌي لکن جي انگ کي
 پهچي سگهي ٿو. سنڌي صحافت ترقيءَ جي ان ڏاڪي تي جلد پهچي
 سگهي، تنهن لاءِ اسان مان قومي پلائيءَ جي درد رکندڙ هر شخص تي وڏيون
 ذميداريون عائد ٿين ٿيون.

(حيدرآباد، سنڌ، 1982ع)

ڪتاب ”ڪوٽ لڪپت جو قيدي“ ڀاڱي ٻئي، بابت هڪ تاثر (مضمون)

”اياز“ جي هڪ مصرع آهي.

زندگي تلخ آ، هجي ته هجي-

روح ۾ سو ملاحتون رهنديون.....

مون ڪٿي پڙهيو هو ته ماڻهوءَ جي، ۽ ٻڻ قوم جي، روح ۾ ايمان جي
آبياريءَ سان، يقين جو ٻوٽو اُڀري ٿو، جنهن جي چوٽيءَ تي اميد جو گل ٿري
بيهي ٿو ۽ اهو تاحيات اتي تازو رهي ٿو، بشرطيڪ يقين جي ٻوٽي کي ايمان
جو پاڻي ملندو رهي.

ساڳي ڳالهه ٻئي هنڌ هيئن پڙهيل اثر ته اميد هڪ اهڙي شيءِ آهي، جنهن
کي ڪنپ هجن ٿا، ۽ اها ماڻهوءَ جي، ۽ قومن جي، روح تي اچي ويهي ٿي، ۽
ويهي پنهنجا ساهه- سڌير گيت ڳائي ٿي، ۽ ڳائيندي ئي رهي ٿي. جهڪون
اتن، طوفان لڳن، اوريڪون لهن- هوءَ لرزجي ٿي، هن جا ڪنپ ڦرڪن ٿا، پر
هوءَ اُٿهي اتي پنهنجون لاتيون لٽندي ٿي رهي. روح جي تاري، سا ڪڏهن نه
سڪي، باقي هوءَ اتي ويٺي رهي ٿي، ۽ ويٺي پنهنجون خبرون ڪري ۽ پنهنجا
مڌر ”ٻول“ ٻولي.

هيءُ ڪتاب، ”ڪوٽ لڪپت جو قيدي“، اهڙي ئي هڪ سائي ستابي ۽
سجاڳ روح جا حال احوال ۽ ڳالهيون- سورن جون ۽ سربستيون، ۽ اميدن
پريل- اسان کي ٻڌائڻ گهري ٿو، اصل ائين جيئن مارئيءَ، عمر جي بند ۾
ويهي، پنهنجن مارن کي پنهنجي دل جا داستان ٻڌائڻ گهريا ٿي ۽ ٻڌايا ٿي.

”آءُ مارن ميڙائو گهران، مارو مينهن گهرن،

”سادوهيون ۽ سرتيون، هيئن منجهه ڦرن،

هڪ لڳين لوھ چرن، ٻي وجهل ويڙهيچن جي.

(شاهه).

هن ”وجهل“ جو هڪ مثال تازو مون اکئين ڏٺو. ڪجهه ڏينهن ٿيا، جو

پياري دوست پروفيسر محمد عمر ميمڻ سان ملڻ لاءِ گهٽي ۽ بر سندن در سان بيٺو هوس ته، هڪڙي جهور پوڙهي، چڻ منهنجي امڙ، بلڪ پنهنجي ٻارائيءَ وهيءَ جي مَنَ- آرسِيءَ بر نهاريان ته اصل منهنجي نانيءَ ڏاڏيءَ جهڙي، اچي اتان لانگهائو ٿي. ڪڇ تي ڪنول جي گل جهڙي معصوم ٻارڙي هيس، ۽ مٿي تي ڪا هڙ هيس، جنهن بر ڪي شيون وٺي وڌيون هڻائين. سامهون پاڙي جي هڪ وضمدار نوجوان وٽائينس مٽيندي، هن جي پليڪار ڪئي: ”ناني اما، خوش ته آهين!“ پوڙهي انهن ئي پيرن تي بيهي رهي. نوجوان جي منهن بر نهاري، وراثيائين: ”ابا منهنجا، خوشي جن سان هئي، سي خوشي ڪئي ويا. حياتيءَ جو جنم پينهو آهي- سو پيو پينهنجي..... بچي شال، هڪڙو پٽ حال حيات اٿر، پوٽا به اٿر، مويي پٽ هوم سو ته وري آير- هيءَ آڪ- ڦلڙي (شل ڪو بخت ماڻي!) اُن جي نشاني اٿر، ڏيئون اٿر سي شينهن ڪلهي آهن، وڳر واري آهيان، ٻي ڪهڙي شيءِ ڪبي، پٽ! ساھ آهي سو پيو ڪجي، پنهنجيءَ هلنديءَ پيئي هلاڻ- سڏ ٿيو ته ڪاٺيندي ڪلندي، هليو ويڃو.... پر، ابا منهنجا، تون ته ٻڌاء، ڪير آهين؟ ڪيئن، خوش آهين، چڱو پلو، آسودو!“ پوڙهيءَ جي پيرل من جون هي آمولڪ ڳالهيون ٻڌي، شاه جو بيت دل تي تري آير، سائين محمد عمر ٻاهر آيو، ڳالهه ڪري ٻڌائيمانس، ۽ شاه سائينءَ جي اها آيت به پڙهي ٻڌائيمانس:

”لوڙياري آهيان، واريان تان نه ورق،
ڪنڌ ڪاسو، پٽ پاسو، ڏنر، تِن ترڪ،
”سانڍير سڀير لڻ. اندر لوڻيءَ لڪ،
”سندو مارڻ حق، جان جيان تان پاريان.“

ساڳاهير ته هن ستياوان سنڌي پيرسن ماءُ جي دل بر تحقيق اهو ايمان هو، اهو يقين هو، ۽ اهو تاحيات تازو گل ڪڙيل به موجود هو- ۽ اميد جي نوراني پنڇيءَ هن جي دل بر ويئي ٿي هن سان زندگيءَ جي راز ۽ نياز جون ڪيتريون ئي ڪي ڳالهيون اوريون، ماڻهوءَ جي پنهنجي هستيءَ جون، ماڻهوءَ جي پنهنجن ساھ سائين- اورانهن ۽ پرانهن- جي هستيءَ جون، هستيءَ جي شعور جون، اُن جي مقصود جون، ۽ اُن لاءِ گهريل سڄي جولان ۽ جاکوڙ جون--

”جئن ڳنديون منجهه ڳندير، تن مون من ماروئڙن سين.

”سي مارو ٿر ٿيا، جي ڳئن جا ڳهيڙ،
”تنهن ري همير، گهنگر گهاريان ڏينها“

”جئن ڳنديون منجهه ڳندير، تن مون من ماروئڙن جون،

”ڏنيون لس، لطيف چي، هيٺڙي کي هميرا

”وڃي منجهه ملير، سڀ چوڙينديس سومرا“

هيءُ ڪتاب- ”ڪوٽ لڪيٽ جو قيدي“ - ان سان اوهان جي ڏيٺ ان جي پهرئين ڀاڱي جي صورت ۾ اڳي ئي ٿي آهي. هن ان جي ٻئي ڀاڱي جا پهريان ٽي پنج صفحا، ڪوٽ لڪيٽ جيل جي 20 آڪٽوبر 1989ع جي هڪ ئي ڏينهن جي روينداد وارا، پڙهي ڏسو، ۽ اوهين پاڻ امين ٿيو!

ڪوٽ لڪيٽ جو قيدي، رسول بخش پليجو، به پنهنجي ”ملير“ جون، ۽ پنهنجن ”ماروئڙن“ سان، ڪيئي ڳنديون- وڏن ڳئن پريون ۽ گهڻي ڪنهن ڳڻ واريون- پنهنجي ساه سان ٻڌل ۽ سانڍيل موجود رکي ٿو، جيڪي هن ڪتاب ۾ ويهي هن کوليون آهن ۽ پنهنجن پڙهندڙن آڏو رکيون آهن.

ڪتابن جي لکڻ جو قدر ته واقعي ڪتابن لکڻ سان پوي ٿو، پر ڪتابن جي پڙهڻ جو قدر ۽ ڪارج به سچ ته ڪتابن پڙهڻ سان پوي ٿو ۽ ڄاڻجي ٿو. هيءُ ڪتاب به بلڪل انهيءَ ئي ڪنهن طرح ۽ ڌانءَ سان پڙهڻ جهڙو آهي ۽ پڙهڻ وٽان آهي. ان جي ائين پڙهڻ تي- پوري ڌيان ۽ ذوق سان پڙهڻ تي- اوهان جي من تي به، مون جيان، لڪندڙ جي روح- ورونهن جو ”لطيف“ جي هيٺين بيت وارو تاثير ۽ رنگ نه اڀري اچي، ته ذمو منهنجو-

”جهران جهڄان تي، جيئن پستان ئي پري ٿيا!

”الله! اولي آئين، جو ڪيئن خبر ڏي!

”من منهنجي کي، واڪو لهي ويڙه جو!

انگريزن کان اڳ، مغلن جي دور ۾، سنڌ جا محب وطن قيدي ملتان، لاهور، گواليار، دهليءَ، آگري ۽ اهڙن ٻين پرائهن، حاڪمائن هنڌن ڏانهن نيا ويندا هئا، انگريز انهن کي انڊمان ٻيٽن جي ڪاري پاڻيءَ ڏانهن، ۽ رنگون،

ڪلڪتي، احمد نگر، پوني جي ناسڪ جيل وغيره هنڌن ڏانهن نيندا هئا. مغل شاهيءَ ۽ انگريز شاهيءَ جي قبضي ڪيريءَ مان ڇٽل برصغير جي هڪ حصي تي براريمان ٿي ويهندڙ سندن دربارين ۽ وارثن ۽ پرستارن، جيڪي ”اسلامي قوميت“ جا دعويٰ دار به هئا، تن انهن کي وري خالص پنهنجن شاهي بنديخانن - لاهور فورٽ، ڪوٽ لڪپت، راولپنڊي، ساھيوال، مڇ ۽ ٻين اهڙن ڪال - قلمن ڏانهن اماڻي، ساڳي فاتحائي روايت، اهڙي جي اهڙي، قائم رکي. قيدخانا، ڪارا چڪر، ڪال ڪوٺيون ۽ ڦاسي گهاٽ - ماڻهن جي آزاديءَ جا سڀ اهي ترءَ ۽ ڪوسَ گهر آهن. ٻن قسمن جا ماڻهو انهن جي ور چڙهن ٿا - ڏوهي به ۽ بيڏوهي به؛ ڏوهين ۾ هڪڙا اهي، جي سماج جي ڪنهن گڏيل يا ان جي ڪنهن فرد جي گناهه جي سزا ڪاڌل آهن، ۽ ”اخلاقي ڏوهاري“ ٿا چئجن، ٻيا، جي ”سياسي ڏوهاري“ ٿا سڏجن، پنهنجي ملڪ ۽ ماڻهن جي نجات جي جدوجهد جا سزا ورتل هجن ٿا، ۽ اونداهن کان اونداهن بنديخانن ڏانهن به پنهنجي روح تي ويٺل ”اميد جو پٽڪڙو پڪي“ ساڻ نيندا آهن، ۽ اهي ان جي ان - اکرانون کيئن جي دلاويز آلاپن سان، وراڻي ۾، سڄو وقت پنهنجو آواز رلائيندا رهندا آهن؛

”ها، ها، ها..... ها، ها، ها!“

”بزدل ڀلي ڀڄن،

غدار ڀل سڙن،

”نفما امر اسان جي

”آزاد آجي جا

”وچندا سدائين رهندا،

”گجنندا سدائين رهندا.....

”ها، ها، ها - ها، ها، ها“

هنن جي منَ ۾ هڪ ئي وجهل هوندي آهي - پنهنجن وطن واسين جي ڏک ۽ تڪليفن جي وجهل، ۽ دل ۾ هڪ ئي الڪو هوندو آهي - انهن جي هيٺائيءَ ۽ غلاميءَ جو. سندن روح اُپ جيئن اڏول ۽ منَ جي نور جيئن اوجل ايمان سان آباد رهندو آهي - ايمان پنهنجي ملڪ ۽ ماروٽڙن ۾ ۽ انهن جي آجي ۾، ۽ انهن جي ازلي سچ ۾. هو پنهنجي ڪئي تي خوش هوندا آهن، چوٽه ان جي

نيڪيءَ ۾، ۽ ان جي سوڀ جو، هنن کي پورو يقين هوندو آهي، ۽ ان جي لاءِ هو هر قربانيءَ لاءِ حاضر ۽ پڻ پنهنجن ساٿين سان گڏجي مشڪل کان مشڪل آزمائشون قبول ۽ هر طرح جي سختين سھڻ لاءِ تيار هوندا آهن.

ڪوٽ لکپت جو قيدي، هن ڪتاب جو لکندڙ، اهڙن ماڻهن جي، اسان سنڌي ماڻهن جي ئي، انهن مثالي ڪردارن جو هڪ مثال آهي.

محترم عزيز رسول بخش پليجو جنوري 1930 ۾ ڄائو، آڏ 15 سال کانئس اڳ، 1915ع ۾ ڄائس. حسن اتفاق هو، جو ڪجهه عرصو هو مون وٽ پڙهيو، جنهن جو ذڪر ڪن هنڌن تي هن ڪتاب ۾ به هن ڪيو آهي. هيءَ لامحدود ڪائنات، ۽ ان ۾ حيرت جو مقام هيءَ زندگيءَ-تنهن ۾ اسان جي پنهنجي هيءَ انساني زندگيءَ، هن سڄي اڃاٽل ۽ ابد ۽ ازل جي بي انت سلسلي ۾ هي وقت جا پيمانا- سالن جي ڏهاڪن جا ۽ صدين، هزارن ۽ لکن سالن جا، جڳن جي جڳن جا- ڪن گهڙين پلڪن کان وڌ ڪا اهميت ڪانه ٿا رکن. ڏهه، پندرهن يا تيهه سال مون کان اڳ ڄاول ڪي پلمانس منهنجا به استاد ل. ڪي مهينا يا ڪي سال ڪير ڪنهن وٽ پڙهيو، اها اهڙي ڪا خاص ڳالهه ڪانهي. پڙهڻ- پاڙهڻ، سکڻ- سيکارڻ ۾ ننڍا وڏن کان ۽ وڏا ننڍن کان ۽ انيڪ ٻين ذريعن سان، جيو ۽ ماڻهو سڀ سکندائي رهن ٿا. وڏي ۽ پڻ خاص ڳالهه ان سلسلي جي هيءَ آهي ته ”ڪو ڇا سکيو؟“ سکيا پنهنجي وڙ ۽ ٻهچ ۾، هونئن زندگيءَ جي آڻ- ڳڻين، گذريل توڙي ايندڙ، ڳالهين ۽ جڳن تائين محيط رهي ٿي- زندگيءَ وانگر ان جي حيرت ۽ للڪار جو به ڪو ڇيهه ڪونهي.

پر سماج ۾، ماڻهي جي راه- آزاديءَ، برابريءَ ۽ سهڪار جي ته- پيچرائينءَ راه ۽ ان تي هلڻ جي سکيا ئي ماڻهن لاءِ لازمي هجي ٿي؛ مقصد سڄيءَ ان سکيا جو به هڪ ئي ٿي سگهي ٿو- سڀ جي خوشيءَ (سڪ) ۽ سلامتيءَ جو، سڀ جي پلائيءَ ۽ امن جو. ماڻهي جي ان ته- پيچرائينءَ راه جي برابريءَ واري مک ۽ مرڪزي پيچري سان، آزاديءَ ۽ سهڪار جي آڌار تي هلڻ ۽ اڳتي وڌڻ ئي ماڻهوءَ جو ماڻهجو، انسان جي انسانيت، آهي- جنهن جو نالو، اڄ جي انساني ڏاهپ جي اصطلاح ۾، لوڪ رهن، جمهوريت، ڊيموڪرسي آهي، ۽ اڄ جي ماڻهوءَ جي خاص شرف ۽ وڏي شان جي

سڃاڻپ جي وڏي ۾ وڏي ڪسوٽي به اها هڪ ئي آهي ته سماج جي هر سطح تي منجهن انساني برابريءَ جو احساس ۽ شعور ڪيترو پختو ۽ ڪيترو اونهو آهي، ۽ وٽن ان جو عمل ڪيترو عام ۽ ڪيتري قدر ڪرو ۽ خالص آهي.

ماڻهن ۾ ماڻهن جي برابريءَ جو هيءُ احساس، شعور ۽ عمل قديم وقت کان وٺي اڄ تائين پنهنجيءَ سڀ- پاسائينءَ واڌ ۾ اڳي کان اڳرو، جيئن پوءِ تئين وڌندو ۽ پختو ٿيندو پئي آيو آهي، ۽ وقت سان ان جي واڌ جو ۽ پختگيءَ جو تهاڻ ئي اڳي وڌڻ ۽ پختو ٿيڻ ضروري ۽ اجھل پڻ آهي، ۽ ماڻهن جي وڌندڙ سکيا ۽ ڄاڻ جي مقدار ۽ معيار جي سڃاڻپ به ان سان لڳو لڳ ۽ انهيءَ ئي حوالي سان ٿيندي پئي آئي آهي. ۽ آئيندي به اها ائين ئي ٿيڻي آهي. انهيءَ ئي ڪري ائين چيو ويو آهي ته سياست سميت سماج ۾ تهذيب جي هر دائري عمل ۾ گهريل لوازمات ۽ خصوصاً اخلاقيات جو ويجهي کان ويجهو ۽ وڌ کان وڌ تعلق وقت جي سڀ کان وڌ صالح، يعني ترقي پاتل ۽ ترقي پسند انهيءَ ڄاڻ ۽ انهيءَ سکيا سان آهي.

ماڻهن جي برابريءَ جي اوائلي احساسي صورت، سندن نير- انساني حالت کان ڪٽنبِي سطح تائين ايندي ايندي، ”فطري يا فطرت ۾ موجود برابريءَ“ طور سمجهي ۽ تصور ۾ آڻي سگهجي ٿي- جڏهن فطرت جي خاص بخشيل نعمتن (مٽيءَ، پاڻيءَ، هوا ۽ آس) مان ۽ فطرت جي موجود ڪيل پئي غذائي لنگر مان ”ڪو ۽ کائو“ جي عمل ۾، سڀ ماڻهو برابريءَ جي درجي تي هئا. هيءُ فطري برابري جيڪا گهڻي قدر جبلتي نوع جي هئي، قبيلائي سماج جي سطح تائين وڌي، ماڻهن جي ”من يا خيال“ ۾ موجود برابريءَ طور صورت پذير ٿي. برابريءَ جو هيءُ خيال (Idea) ابتدائي مذهبن کان اعليٰ مذهب جي هزارن سالن جي تربيت جي نتيجي ۾ به وڌيو ۽ پختو ٿيو. ننڍين وڏين (موهورم) فوق الفطري قوتن يا هڪ ئي اهڙيءَ غيبي مطلق قوت جي آڏو، گهڻن حوالن سان، سڀني ماڻهن پاڻ کي برابر سمجهيو ۽ هڪٻين کي ائين سمجهايو-

”ايڪ هي ماتي ڪي سب ڪايا، اونچ نيچ ڪو هو ناهي.

”ايڪ هي جوتي بري ڪبيرا، سڀ گهٽ اوتتر ماهي.

۳۴۷

ڏينهن رات ملڪ جي انتظام ۽ بهبود جو خيال رکڻ کپي..... ۽ اوهان کي گهرجي ته هر خلتيل شيءِ کي مفيد ۽ بهتر ڄاڻو، ۽ هر انسان کي انسان ڪري سمجهو....."

پر ماڻهن جي برابريءَ جو هيءُ احساس ۽ خيال يا شعور ۽ ان لاءِ قانون جو پوڄ- سماج ۾ عملي طور ماڻهن (۽ قومن) جي برابريءَ جي ضمانت لاءِ رڳي اهي به ڪافي ناهن؛ انهن جي هوندي به سماج ۾ ماڻهن جي (۽ قومن جي) برابريءَ جي صورتحال ائين به هجي سگهي ٿي، جو (مثلاً) جسماني طور، ۽ پڻ عمر ۾، برابر ماڻهن جي ڪنهن ٽولي کي رستي تي آڻي، بيهاري، ۽ منجهانئن ڪن کي ڪن ڦڏن (Handicaps) ۾ آڙائي، ۽ ڪن کي ڪنهن قدر آزاد به ڇڏي، چئجي ته "رستي تي هلڻ جي قانون ۾ اوهين سڀ برابر آهيو!" ساڳئي ان رستي تي سوارين تي هلندڙ ماڻهن توڙي انهن جي ان واڌو سک ۽ سهولت لاءِ بيهاريل رستي جا ڳاڙهن پٽڪن وارا مقادير يا ٻيا ڪي هٿياربند محافظ، ان ٽولي لاءِ جيڪي ڏڇا پيدا ڪري ۽ رکاوٽون بڻجي سگهن ٿا، تن کي خيال ۾ نه آڻي به، پيادل هلندڙ، "هٿين، پيرين، مونڙين سوکهن" ماڻهن کي، خود پنهنجي پاڻ ۾ ئي جنهن برابريءَ- نالي ۾ برابريءَ- جو تجربو ملندو، جمهوريت جي ته- پيچرائينءَ شاهراه تي جنهن نالي ماتر آزاديءَ ۽ جنهن نالي ماتر انساني "سهڪار" جي خوشي ۽ سواد محسوس ٿيندو- ان لاءِ ته ٿورن لفظن ۾ اهوئي چئبو ته "عيان راجه بيان!" ۽ سنڌي سنت شاعر ساميءَ جي لفظن ۾:-

"ان پاڻيءَ جي نانو سان بک آڄ ڪين لهي،

"نڪر پهتو ڪونه ڪو بنان پنڌ ڪئي!....."

ته ماڻهن جي برابريءَ جي احساس، خيال يا شعور ۽ پڻ قانون کي سچ بيچ ته سماج ۾ ڪنهن ڏسڻ ڪرڻ جي معيار ۽ ڪنهن ٿورڻ ماڻهن جي مقدار ۾ اچڻ لاءِ، وڌي، "سماجي يا سماج ۾ برابريءَ" جي صورت به وڌي هئي، ۽ ترٽي، فرينج انقلاب کان فقط ڪي سوا سؤ سال پوءِ، 1917ع ۾ ماڻهن جي عالم ۾، "سوشلسٽ انقلاب" جي نالي سان اهو انقلاب به آيو، جنهن ماڻهن جي برابريءَ کي اهڙي هڪ صورت ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي- "پورهئي ۽ ان جي ڦل ۾ برابريءَ" جي هڪ صورت:-

”سماج ۾ سڀيئي پنهنجي صلاحيت پتاندر پورهيو ڪن، ۽ سڀيئي پنهنجي پورهئي پتاندر ڦل ڪن.“

ڪيڏي نه عجيب ڳالهه هئي، جو هزارن لکن سالن جي زندگيءَ کان پوءِ، عين ابتدائي فطري برابريءَ جهڙو، ايڏو هي معقول، ايڏو انصافي انصاف وارو ۽ سڀني جي مڃڻ جهڙو، ههڙو هڪ سڌو، سادو ۽ سولو فيصلو ٿي سگهيو هو، ۽ عمل جي ڪافي هڪ اميد افزا امڪان کي به رسي سگهيو هو! ۽ ان فيصلي کان اڳ، ”ڏاڍن ۽ ملڪيت وارن“ جي جمهوريت (Bourgeois democracy) ۽ ان جي راهه جا ٽي پيچرا- آزاديءَ، برابريءَ ۽ سهڪار جا- ڪيئن نه رڳو خيالي ۽ ڪيترا نه اُن- سچا ٿي لڳا! بنهه ائين جيئن ڪو، اسان جي سنڌي شاعر، خليفي گل محمد ”گل“ جي لفظن ۾،

”ڏيکاري ڪرڻه ڏوران ٿو، نه ڏئي هرگز سو موران ٿو،

”جهليو هٿ ۾ پري کان هو چوي بيٺو چريا، چپ چپا“

تازو، سنڌ جي درويش صفت، انسان دوست، مولانا ايڏيءَ، اها ئي ڳالهه اسان کي هيئن ٻڌائي آهي: ”مذهب بابت وقت بوقت آءٌ سوچيان ٿو ۽ عجب ٿو لڳيم ته ساده دل عوام کي اسين ڪيسين تائين بهشت جي دلاسي سان ماڻ ۾ رکنداسين! خدا جي واسطي، سوچيو! اسان کي اسان جو بهشت هن دنيا ۾ گهرجي!“ (فرنٽيئر پوسٽ، لاهور، 9-1-93ع) حضرت عيسيٰ عليه السلام پڻ عدل ۽ انصاف واري اها ساڀيان واري ”خدائي بادشاهت“ (Kingdom of God) هيٺ هن ڌرتي تي ماڻهن لاءِ گهري ٿي ۽ قائم ڪرڻ ٿي چاهي.

۽ 1917ع ۾ اُن سوشلسٽ انقلاب پورهئي ۽ اُن جي ڦل ۾ برابريءَ جي عادلانه بلڪ ”احسان ۽ فضل پريءَ“ حقداريءَ جي تهاڻ ٿي هڪ بهتر صورت تائين پهچڻ جو به سڏ ڏنو.

”سڀيئي پنهنجي صلاحيت پتاندر ڪم ڪن، ۽ سڀيئي پنهنجي گهرج پتاندر ڦل ڪن.“

سوشلسٽ انقلاب جي حامين سماج ۾ ماڻهن جي اُن برابريءَ کي ”اشتراڪي يا اشتراڪ ۾ برابريءَ“ جو نالو ٿي ڏنو.

بلڪ اُن کان به وڏي هڪ قدم جي سوچ دل ۾ آئي، انهن انساني

زندگيءَ جي عافيت جو وڌيڪ بهتر ڏس به بني نوع انسان جي آڏو رکيو۔ هڪَ يونٽوپيائي تصور جي صورت ۾ ئي سهي، ڏورانهين هڪ اعليٰ آدرش طور، بنهه ائين جيئن اهو انگريزي اصطلاح ۾ Hitching the waggon to a star (پنهنجي سفر جي رت کي آسمان جي ڪنهن ستاري سان ٻڌڻ) جو ڪو خواب هجي! جڏهن انساني عالم جي سماج ۾ ”رياست“ جنهن جو نالو سا ڪانه هوندي، ”حڪومت“ جنهن جو نالو سا ڪانه رهندي، نظام سو رهندو، جوڙجڪ سا هوندي، ۽ سڀ انسان، لوڪ رهن ۾، آزاديءَ، برابريءَ ۽ سهڪار واريءَ انسانيت جي تہ۔ پيچرائينءَ راه تي پاڻ ئي پنهنجي صالح ارادي هيٺ هلندا، ۽ پنهنجي گڏيل خوشيءَ (سڪ) ۽ سلامتيءَ، ۽ سڀ جي ڀلائيءَ ۽ امن جي ڳالهين کي سر ڪندا۔ ڪابه ان لاءِ انعام جي لالچ نه هوندي، ڪوبه ان لاءِ سزا جو خوف نه هوندو. ۽ ان صورتحال کي هنن سماج ۾ ”انساني يا انسانيت جي برابريءَ“ (Equality in humanity or Humanist equality) جو نالو ڏنو، ۽ ڌرتيءَ تي انسانن لاءِ ان کي وڏي نعمت يعني ”صلح ڪُل“ ۽ ”وڏو خير“ سڏيو.

ائين وقت جي بي ڪنار اثاڻه مان گذرندي، انسان ذات، انساني برابريءَ جي احساسِي صورت مان ٿيندي، هن ويهين صديءَ ۾ ان جي قدرتي راس ٿيل سماجي۔ انساني صورت سان پهريون ڀيرو مڪاميل ٿي رهي هئي! وقت جي هن لازمي شعور ۽ عمل جي راه جي حوالي سان ئي اسان، دنيا جي ٻين ماڻهن وانگر، پوري هيچ ۽ يقين سان پنهنجي وطن سنڌ ۾ به اها وقت جي ڄاڻ ۽ سکيا هڪٻين ۾ ڏني ورتي ۽ گڏجي سگهي ۽ سيڪاري. محترم عزيز رسول بخش پليجي پنهنجيءَ هن تصنيف، ڪوٽ لکپت جي داستان، ۾ به ٻين ڏاڍين دلپذير ڳالهين سان گڏ انهيءَ ئي اڄ جي صالح ڄاڻ ۽ سکيا کي وهنجايو آهي ۽ اسان جي آڏو آندو آهي.

اهي جيڪي سوويت يونين جي شڪست کي، اتي واقع ٿيل 1917ع جي سوشلسٽ انقلاب جي ان فڪر ۽ پيغام جي ناڪامي ٿا سمجهن، ۽ خوش ٿا ٿين، تن کي هڪ ڳالهه وسارڻ نه ڪپي ته ملڪن، ۽ قومن، رياستن ۽ سرڪارين، جي شڪست سان انساني روح يا ذهن جي حاصلات يا تخليق نه ڪڏهن ناڪام ٿي آهي، نه ڪڏهن ٿيندي. اها فقط ۽ فقط ان کان بهتر

تخليق يا حاصلات سان مٽبي آهي، بدلي آهي، ۽ ان مٽجڻ يا بدلجڻ ۾، وري به تاريخ ۾ ان جي ئي سوچ شماربي آهي. مغربي دنيا جي سرمايه داريءَ ۽ ان جي سامراج، جيڪڏهن پاڻ کي ”مارڪيٽي ڪاروباريت“ ۽ ”نئون عالمي نظام“ چوندي، رڳو ان نالي بدل سان پاڻ کي بهتر ۽ ڪامياب سمجهيو آهي، ته سڄن سارن تن سَوَن سالن جي سندن ڪارڪردگي به تاريخ ۾ موجود آهي. ۽ هاڻي به دنيا کي ڏيڻ لاءِ وٺڻ اهوئي ڪجهه ته آهي. - زباني جمع خرچ هر ڳالهه ۾، آزاديءَ ۽ برابريءَ ۽ سهڪار (آخوت) جو ذڪر ٻي باڪ، وڏي وات ۽ هر وقت، پر دولت جو ڌاڙو ۽ طاقت جو ڌنڌو، اڳي کان اڳرو، انساني عالم تي اهوئي لڳندو ۽ اهوئي ڦرندو رهندو! سوويت يونين کي، دنيا جي لعنت پاتل هر قانوني، رعوني ۽ ابليسي حرفت وسيلي شڪست ڏيئي، سوشلزم جي ناڪار جي دعوا کي ثابت ڪرڻ لاءِ کين سوشلزم جي عصري ڏاهپ ۽ عمل کان بهتر ڏاهپ ۽ عمل دنيا آڏو پيش ڪرڻو پوندو. ۽ اها ته کين به خبر آهي ته وٽائن پوري ڪنهن انداز ۾ ۽ ايتري ڪجهه جو ٿيڻ نه رڳو محال آهي پر ناممڪن آهي. - سندن دولت ۽ طاقت جو رُخ کين وڌيڪ طاقت ۽ وڌيڪ دولت ڏانهن، يعني فسطائيت ۽ سامراجيت ڏانهن نٿي ٿو، ۽ اها سمجھي بيماريءَ جي ضعف ڏانهن سندن پيش قدمي آهي. سوشلزم جو وڌيڪ جمهوريت وڌيڪ ڪشاده خياليءَ ۽ روشن ضميريءَ يعني وڌيڪ انساني ۽ قومي آزاديءَ ۽ برابريءَ ۽ سهڪار ڏانهن رُخ ان جي پنهنجي صحت جي توانائيءَ ڏانهن پيش قدمي آهي. ۽ ائين جيڪي وقت ۽ تاريخ جي ساٿ سان آهن، سي پنهنجي سوچ توڙي شڪست جي حال ۾ تاريخ ۽ وقت جي آڏو بند ۽ ڇيڻ بڻجي بيهندڙن کي اسان جي سداحيات ”لطيف“ جي پراميد، بيخوف ۽ آڏول آوار ۾ سامهون بيهي، للڪاري سگهن ٿا،

”آڏو نڪر ٿر، مٿان روه رتيون ٿين“

”تپي ڪندين ڪوه، ڏونگر ڏڪوين کي

”تو جي بهڻ پڻ جا، ته لڱ منهنجا لوه!“

انگريزي شاعر (افسوس، جو هن جو نالو مون وٽ لکيل ڪونهي) جي

اهڙن ئي محڪم ۽ اجيت لفظن ۾؛

"ترقيء جي درياھ آڏو اوهين بند ٻڌو ٿا،
 "پلي ٻڌو؛ جوڪر ۽ هاڃو اوهان جو آهي؟
 "اھو درياھ ڏوڪيندو سمنڊ ڏانهن ويندو،
 اوهين ڇا به ڪريو.
 "اھو اوهان جا بند ڀڃي ڇڏيندو، ۽ آزاد رهندو!
 "اوهان جي آڏڙين جي اسان کي پرواه ڪانهي، جيڪي ان جي آڏو
 اوهين کڙيا ٿا؛

"ڇو ته اوهان جا اهي انسنا وهڪري کي وڌيڪ تيز ڪندا،
 "جنهن جو چوھ اوهان کي نيٺ نهوڙي ڇڏيندو!
 "اسان جو جهنڊو آزاد ۽ اوچو ڦڙڪي ٿو،
 "اسين اڳتي اچي، اوهان کي هوڪاريون ٿا،
 "اسان جو آواز، جڳن جو آواز آهي،
 "اسان جي اميد، عالم جي اميد آهي!"

بلڪل ائين جيئن ڪوٽ لکپت جي قيديءَ، محترم رسول بخش پليجي،
 ڪتاب جي انتساب ۾ پاڻ به لکيو آهي؛

"انهن ثابت قدم وطن دوست، عوام دوست، سرويچن جي نالي،
 جيڪي اوڀر يورپ تي سرمايه دار سامراجي غلبي کان بدحواس ٿي، عوامي
 جدوجهدن جا جهنڊا ڦٽا ڪري ڀڄي ويڃڻ وارن جي ابتڙ، نئينءَ سمجه،
 سرت ۽ ساڃاهه جون مشعلون جلائي، نوان پيچرا ۽ گس وٺي، آزاديءَ ۽
 انصاف، سک ۽ سُڪار جي روشن منزل طرف وڌندا رهن ٿا."

پل پل ٿي پلي ڏم ڏيهائي ڪيترو
 پسي دور درياھ جو وچان ڪين وري
 ڪاريءَ رات قريب ڏي منجهان حب هلي
 نه ڪنهن جهول جهلي هئي سمن پوري سهي
 (شاهه)

ڪو ڪو سهڻو ماڻهو، ۱۹۷۹ ۾ هڪڙو ڪو وطن دوست ڪارڪن انگريزيءَ ۾ هيءَ لکڻي ڪئي آيو، ڇي، ”هن جو سنڌي ترجمو ڪري ڏيو“ دل تي هن لکڻيءَ جو ڏاڍو اثر ٿيو. ۽ ان همراھ کي ٻئي ڏينهن ان جو ترجمو ڪري ڏنر. هو، ڪجهه ڏينهن کان پوءِ اهو چيائين، نالي بنان ۽ عنوان بنان، ان جون ڏهاڪو کن ڪاپيون مون کي ڏيئي ويو. هيءَ ترجمو پوءِ مون ”پيار جي روشنيءَ“ جي عنوان سان ”پرھ ڦٽيءَ“ سلسلي جي ڪتاب ۲، ”گورھاڙي ڌرتيءَ“، مھراڻ مرڪز، گھنٽا گھر، سکر، آڪٽوبر ۱۹۸۱ع ۾، شايع ڪرايو. باغي، آلبرٽ ڪاموءَ جي ڪتاب The Rebel جي پهرئين باب جو ترجمو- روزانيءَ ”هلال پاڪستان“ جي هفتيوار مخزن، ۲۴-۳۱ مئي ۱۹۸۱ع، ۾ شايع ٿيل.

آسڪر روميرو- غريبن جو ريڌار، جيمس آر. براشمن جي لکيل، ”ايسٽرن رويو“ مخزن ۾ شايع ٿيل مضمون جو ترجمو- هفتيوار ”هدايت“، حيدرآباد، اپريل ۱۹۸۴ع، ۾ شايع ٿيل.

شيلان جو باندي، انگريزيءَ جي شاعر، لارڊ بائرن، جي طويل نظم The Prisoner of Chillon جو ترجمو- سنڌ فرينڊس سرڪل، حيدرآباد، طرفان، ۱۹۸۵ع ۾ ڪتابچي جي صورت ۾ شايع ٿيل.

سياست، علم ۽ عقل، ۽ سڀ ۽

سڄو ادب (All Literature)

انسان لاءِ آهن، انسان انهن لاءِ نه

آهي. انسان جو سمورو فڪر ۽ عمل

انسان جي تربيت ۽ پلائيءَ لاءِ آهي--

انسان جيڪو ٻئي جو ڏک پنهنجو

سمجهي ۽ ان لاءِ پنهنجي سک جي

قرباني ڏئي.

ڪو ڪو سهڻو ماڻهو!

(ترجمو)

ڪنهن دؤر ۾ هڪڙو ڪو ماڻهو هوندو هو. هو ڏاڍو ڪو سهڻو ماڻهو هو. هو پنهنجي ڪٽنب ۾ ۽ پنهنجن ماڻهن جي وچ ۾ وڏي وڏو ٿيو هو ۽ هر ڪنهن کي بيحد پيارو هو. هن جي پيءُ هن ۾ پنهنجن بهادر ابن ڏاڏن جون ڳالهيون ٿي ڏنيون. هن جي ماءُ هن ۾ هڪ نازڪ دل ٿي ڏني، جنهن کي سندس اوجھل پيار وڌيڪ نازڪ بڻايو هو ۽ جنهن ۾ سندس ساهه ڪهل ۽ سندرتا جي خوشبوءِ پري هئي.

هو پنهنجن بزرگن جي ناموس جيان وڌيو ۽ وڏو ٿيو - وڏيءَ دل وارو ۽ سورميءَ بڻيو - پنهنجن بزرگن جيان، جن صحرا جي سڪل ۽ تتل زمين کي درياءُ جي ٿڌي ۽ مٺي پاڻيءَ سان سائو ڪيو هو ۽ سٺل بڻايو هو. هن ۾ سوچ ۽ احساس جي اجهل سگهه هئي، ۽ ڄاڻ جي ڏيا سان هن جو ڀريل من اٿلندو هو.

هن جي جوين جا ڏينهن زندگيءَ جي حيرت سان ٽٽار هئا، ۽ اهي هن سونهن ۽ سڪ جي پورن ڳولا ۾ گذاريا. پنهنجن وڏن جي نيڪين جو ورثو ساڻ کڻي، هو ٻاهر ڌرتيءَ جي ڀاڳ پرين ماڳن تي ويو ۽ اتان هن سمجهه ۽ ساڃاهه جا املهه موتي ميڙيا. هن راجداريءَ جون ڳالهيون سکيون ۽ علم ۽ عقل جي اوچين چوٽين تي قدم رکيا. هن جي تيز، چمڪدار اکين ۾ خواب هئا. هن دنيا جون قومون ڏٺيون ۽ انهن جا وسيع عوام ڏٺا. هن انهن قومن کي ڏٺو جن ائين ٿي لڳو جڏهن وقت کي پنهنجيءَ مٿ ۾ جهليو هو، ۽ انهن جا ماڻهو هئا، جن زندگيءَ جي خاموش رازن سان ڳالهايو ٿي ۽ جيڪي تخليق جي معجزن کي عقل جي عمل سان پنهنجي قبضي ۾ آڻي رهيا هئا. هنن جي زندگي امن ۽ سلامتيءَ واري هئي، ۽ ڏاڍي ڪنهن شانائتي نموني هو پنهنجي ڪم ۾ رڌل هئا. هنن جا منهن اعتماد ۽ ارادي جا پيڪر هئا ۽ هنن جا سر آزاديءَ جي زندگي بخش امنگ سبب اوچا هئا.

پوءِ هو موٽي پنهنجي سونهري ديس ۾ آيو، ۽ هن پنهنجا ماڻهو ڏٺا ۽ هن جي دل ۾ درد اڀري آيو. هن انهن کي ڇپ ڇاپ ۽ نثرت سان ڳهندي ڏٺو. هن ٻارڙن جا ڪهرا لٽن پيل هئا، جن کي تن ۾ ڊپ ٿي چونديا، ۽ هن جي نرمال اکين ۾ ڳوڙها تري ٿي آيا. وقت جي صدين کان ڏاڍ ۽ ڏمر جيڪو هن جي ماڻهن تي وسندو ٿي رهيو، ان کي ڏسندي، هن جو نازڪ روح پُري ٿي پيو. هن سنگدليءَ ۽ ناانصافيءَ جي اها ڏلت ڏٺي ٿي، جيڪا ڪنور پوتارن ۽ ظالم سرشتن جي هٿان انهن سڳي ٿي، ۽ انهن جي سڀ عزت ۽ آبرو لٽيو، هو پنهنجن غليظ پيرن هيٺان لٽائيندا ٿي رهيا، ۽ هن جا ماڻهو زندگيءَ جي سڄي ناموس کان محروم هئا.

پر هن لاءِ زندگي وري به جوان هئي ۽ هو پنهنجي جوانيءَ جي ڄمار ۾ هو. هڪ ڏينهن هن کي هڪڙي ڇوڪري گڏي، ۽ عين هن جي روح ۾ وقت جي ساهه جا خيما ڳهي ويا. هوءَ هڪ ٺٺا رتن هئي، جنهن جي جڙي راس ٿيڻ ۾ صدين پنهنجو ڪم ڪيو هو.

۽ پوءِ هڪ حسين شادي ٿي. ڪنوار جي ۽ گهوٽ جي حسن جو لقاءَ ڏسي، حاجين جون اکيون ڪليون رهجي ويون. هيءُ سياڳو جوڙو هن دنيا جو ڄڻ واسي ٿي نه هو - اهڙيءَ هڪ عجيب جوتيءَ ۾ ويڙهيل هو بيٺي ڏسجي رهيا هئا.

وقت ٻرانهون ڀريندو رهيو. دوستن جون گرمجوشيون ۽ ساٿين جا سنگ هئا، جي وايومنڊل کي گهيريو بيٺا هئا.

پر ڪي ڳنڍيل راتيون اهڙيون هيون، جو هن جو فڪر مند روح تڙقندو هو ۽ بي آرام ٿي ويندو هو، ۽ هن جي نازڪ دل پنهنجي عميق گهرائين ۾ ڊڪ ۽ پيڙا جا دُور اڀرندي محسوس ڪندي هئي. اٿاهه وقت جي انهن اڪيلائين ۾ هن جي من ۾ آتما اٿندا هئا، جيڪي هن کي زندگيءَ جي بلند منزل مقصود جو وري وري سڌ معلوم ٿيندو هو.

ماڻهو هن جي آب تاب، هن جي مٽ مست جوانيءَ ۽ هن جي سوييوان ڏيا تي چڪجي هن ڏانهن ايندا رهيا. ڪاميابيءَ پٺيان ڪاميابي هن جا پير

ڇمندي رهي. دوست ۽ ثناخوان، نواب ۽ سردار، زالين، مردين، شاه ۽ شهزادا سڀ هن جي چوڌاري گڏ ٿيندا ويا. جيڪو به ڪو هن سان مليو ٿي، ان جي من ۾ هن پنهنجي اتساهه جي سرهاڻ اوتي ٿي ڇڏي، ۽ هو پنهنجي دل تان هن جي اجري من جو عڪس مٽائي ٿي نٿي سگهيا - چوٽه "حسين شيءِ دائمي خوشيءَ ۽ دل جي ورونهن جي ڪاڻ ٿئي ٿي" ۽ هيءُ ان سچ جو جيئرو مثال هو.

"هيءُ ماڻهو ڪهڙيءَ دنيا جو واسي آهي؟" - هرڪو عجب وچان ائين پڇندو هو. ڪهڙي هن جي تابناڪ خاصيت هئي، جو هن جي اڳيان هو سنڀلجي بيهندا هئا! ڪهڙي هن ۾ ڪا سگهه هئي، جو هن جي سنگ ۾ هو عظمت جي ڏورانهن افقن ڏانهن ڇڪجي ويندا هئا، جن کان اڳ هو بنهه ناواقف هئا! هنن جو مغز ڪن ۾ انهن اوچاين کي ڏسي وٺندو هو، جتي اهو ڦرڻ لڳندو هو، ۽ هو پاڻ کي ناڪافي سمجهندا هئا، ۽ پوءِ به هو هن جي آڏو وڌي اچي بيهڻ ۾ هڪٻئي کان گوءَ کڻندا هئا ۽ هن کي خوش ڪرڻ جا جتن ڪندا هئا - چوٽه هو فيصلي جو پختو هو ۽ حڪم ڪري ڄاڻندو هو ۽ پنهنجن راهه جي ساٿين کي ساري ۽ نوازي به سگهندو هو.

پر هن جو خواب هن جي تصور کان اوچو هو، ۽ هن جي نگاهه هنن جي ننڍڙيءَ پهچ کان ڏور هئي، ۽ منجهانئن ڪي هن جي زورائي آواز آڏو ٻڌجي ويندا هئا ۽ پاڻ کي ننڍو ڀائڻ لڳندا هئا، ۽ ڪروڙ ۾ وڻجي، هن کان بچڻ گهرندا هئا، ۽ هن کي ڌڪارڻ لڳندا هئا. "هن نيٺ ڇا ٿي گهريو؟" - هيبت کان پاسن ۽ ڪنڊن ۾ لڪي، هو هڪٻئي کان پڇندا هئا.

"غريبن سان انصاف ڪريو!" هن اهو ٿي گهريو. "غريب ڪير هئا؟" "اهي ڪٿي هئا؟" - جواب ڄاڻندي، هو اهي سوال پڇندا هئا. ۽ پوءِ منجهندا هئا. ۽ ان ڄاڻ بڻجي ۽ سمجهي هڪٻئي ڏانهن ڏسندا هئا. هنن غريب ته ڪڏهن ڏٺا ٿي ڪونه هئا! غريب ته رڳو ڪمي هئا ۽ سندن ٽهليا ۽ ٻيلي هئا، سندن گهرن ۾ ۽ سندن زمينن تي وهندڙ ۽ ٻهندڙ جانور! ڇا، اهي به ماڻهو هئا؟ هنن جهڙا هئا؟

۽ ماڻهن کي - غريب ماڻهن کي، جن لاءِ هن جي دل ڌڙڪي ٿي - انهن کي هن ڇا ٿي چيو؟

”جاڳو“ - انهن کي هن اهو ٿي چيو. ”هيءُ خدا جو قانون ڪونهي ته اسان جا ماڻهو غريب هجن. ڏسو! هن چيو، ”اسين ڀائر آهيون. اسين سڀ برابر آهيون. اسين سڀ هڪ آهيون. اسين انسان آهيون. هيءُ سڄي زمين اوهان جي آهي! جاڳو! ۽ پنهنجي تقدير بدلايو!“

ماڻهو ڊوڙندا هن ڏانهن آيا. هو هن صحرائي شهزادي کي ٻڌڻ لاءِ وڃي هن جي ويجهو آيا. هن سندن جهنگين ۽ جهوپڙين جي ڳالهه ٿي ڪئي، اصل ائين چڻ هو پاڻ انهن جو رهواسي هو. هن ساڻن سندن دل جي ٻوليءَ ۾ ڳالهائون ٿي. هنن پنهنجي پيار جا گل هن تي گهوريا. انهن هن کي ۽ هن انهن کي پيار ٿي ڪيو. اهو هن جو سچو پيار هو. ائين ٿي ڏٺو چڻ هو ۽ ماڻهو، ماڻهو ۽ هو هڪ هئا.

پر افسوس! هن اڻپوريءَ دنيا ۾ ڪابه شيءِ پوري ڪانهي. هنن جيڪو وقت خوش خوش آزاديءَ ۾ گذراريو، سو بهار جي مند وانگر آيو ۽ گذري ويو. پر اهوئي وقت هو جڏهن هو سچ پچ جيئرا هئا. هن جو ديس ۽ هن جا ماڻهو هن جي عظيم ارادي جي اثر ۾ جهولندا ۽ جهومندا ٿي رهيا. هن جو طاقتور پيغام دنيا ۾ پري رهيو هو ۽ پيا به سڀيئي جن جو احساس هن جي احساس سان هر آنهڪ هو، انهن جون دليون به هن جي جذبي کان گرمائجي، زنده ٿي، خوابن کي ساڀيان ڪرڻ لاءِ اڏما کائي رهيون هيون.

هن جو پيغام اهڙوئي حسين ۽ پر بهار پيغام هو، جهڙو هو پاڻ هو. پر اهو انهن سڀني لاءِ هڪ خطرناڪ پيغام هو، جن جون دليون حسن کان خالي هيون ۽ طاقت ئي هنن جي پرستش جو خدا هئي. هنن هن کي ڌڪاريو ٿي - ۽ هنن جي ڌڪار ڪاري ڪٺ هئي ۽ انڌي هئي. سو هو پاڻ ۾ مليا، گڏجي ويٺا، ۽ هنن هن کي جيئرو ٿي سڻو.

هنن هي ماڻهو اڳي ڪڏهن ڪونه ڏٺا هئا. هو ٻيڙا هئا، ۽ هن جي سهڻي روح کي سونهن کان سواءِ ٻيءَ شيءِ جي سڃاڻپ ڪانه هئي. ٻيڙائي سونهن

جي ابتڙ پاسي ۾ رهي ٿي، ۽ پنهي جي پاڻ ۾ هڪجهڙائي ڪانهي، ۽ اهي هڪٻئي کان ائين جدا آهن جيئن ڪارو اڇي کان، جيئن بدي نيڪيءَ کان ۽ جيئن اوندھ سوڄهري کان. ائين سڄي ٻيڙائي ۽ سڀ ٻيڙائي رڙهي اڇي گڏ ٿي ۽ باھ جي ڇين سان ڪن-سرو ٿيو - ”موت!“ ۽ هو؟ هو ان جي ڪار ڪٽ کان بيخبر رهيو ۽ اهوئي پنهنجي ديس لاءِ ۽ پنهنجن ماڻهن لاءِ اوچن خوابن جي آڻت ۾ رڌو رهيو.

۽ ڦڙڪ رکي ويئي - پوريءَ حرقت سان اها ٺاهي ويئي، ۽ ڏاڍيءَ اٽڪل سان اها لڪائي هڻي ويئي. ان جا ٽوڙها دٻين ۾ ڇپايا ويا، جتي پوت ڪل ڪل ڪندا ۽ ٽپندا آهن، ۽ ان جون ڳڻتيون پويي هڻن ۾ مضبوط جهليون ويون، جيڪي ڏسڻ ۾ ماڻهن جا هٿ لڳندا آهن، ۽ هڪ ڏينهن اهو نڊر مڙس ڦڙڪ جي ور چڙهي ويو.

هڪ ڏانهن، هڪ رڙ، هن قهري ڊوھ تي سڄي عالم ۾ ٻري ويئي، ۽ پوءِ هڪ ”شاهي جنگ“ شروع ٿي. بهتان مٿان بهتان هن تي لڳو. هڪڙو قسمن ڪوڙ هن تي پورو ٿي نه ٿيو ته مٿان ٻيو قسمن ڪوڙ ٺهيو. عقل جا اڪابر ۽ اٽڪلباز ٻيئي وار مٿان وار ڪندا رهيا ۽ هر وار هارائيندا رهيا، ۽ پنهنجيءَ ئي اوندھ ۾ اڳتي وڌندا ويا - پنهنجي گدلي جنوني مقصد ڏانهن.

اهڙيون جنگيون اڳي به دنيا ڏٺيون آهن. هن ڌرين جي وچ ۾ جنگيون - هڪڙي اها ڌر، جنهن جا ساٿاري پنهنجيءَ بديءَ ۽ بدناموسيءَ جي گندي تالاب ۾ جيئن پوءِ ٿيڻ وڌيڪ ٻڌندا رهندا آهن، ۽ ٻيا اهي سوڍا سروڇ جيڪي وقت جي زوردار وهندڙ دريائن جي وچ ۾ روشنيءَ جي مينارن وانگر، بني نوع انسان جي راهه کي سڌا روشن ڪيو، اڏول ۽ اڙپنگ بڻيا بيٺا هوندا آهن.

۽ هو، جيڪو ڏٺيل هو، قبوليل هو، مبارڪ هستين مان هڪ مبارڪ هستي هو، تنهن، گهڙيءَ گهڙيءَ جا دڪ سنڊي، پنهنجي اعليٰ منزل پنهنجي اکين سان پنهنجي آڏو روزبروز روشن ٿيندي ڏٺي ٿي، ۽ سڄيءَ دنيا هن جي صداقت جو شمع ڏٺو ۽ حق جي راهه ۾ هن جي قدم بقدر سفر جي

شاهدي ڏني.

هن جو پيار ۽ هن جي روشني وڌندي رهي، وڌندي رهي، تان جو اها چئن پتين ۾ ڪٿي بند ٿي نه سگهي، اها هن جي ديس ۽ هن جي ماڻهن تائين به محدود ڪانه رهي. سچ پچ اها پولار جي هيٺين دائرن کان به جهلي ڪانه ٿي، جيڪي جنن پوتن، پوپن ۽ شيطانن جي ئي ڪل ڪل ۽ راند جا دائرا آهن.

۽ پوءِ هڪ دؤر جو اهو ماڻهو، قدرت جي اوچن ايوانن جي امر قانونن ۽ ڪڏهن هار نه کائيندڙ دستورن مطابق اٿي ويو، ۽ هن جي روشني انساني پلائيءَ لاءِ انهيءَ ابدِي روشنيءَ سان ملي هڪ ٿي ويئي، جيڪا اصل ۾ انهن جي روشني آهي، جيڪي قدرت جا مقرب ۽ رحمت پاتل خاص ماڻهو هوندا آهن.

(حيدرآباد، سنڌ، 1977ع)

باغي

(ترجمو)

باغي ڪير آهي؟ اهو ماڻهو جيڪو ٺهڪر ٿو ڪري، پر جنهن جي انڪار ۾ تياڳ (يا- ترڪ) ڪونهي. هيءُ اهو ماڻهو آهي، جيڪو جيئن ئي پنهنجو پاڻ سوچڻ شروع ٿو ڪري، ته ڇاتي ٺوڪي هائو ٿو ڪري. هيءُ اهو غلام آهي، جنهن سڄي عمر حڪم مڃيا آهن. پر نئين ڪنهن حڪم ملڻ سان هو فيصلو ٿو ڪري ته اهو حڪم هو نه مڃيندو.

باغي، جڏهن نه ٿو ڪري، تڏهن ڇا ٿو سوچي؟

هو، مثال طور، سوچي ٿو ته 'هاڻي، گهڻو ٿي چڪو'، 'هن کان وڌيڪ نه'، 'اوهين پنهنجي اڳتي پيا وڌو'، 'ڇا به هجي، پر ڪي حدون آهن، جن کان ٻاهر اوهين وڃي نه سگهندا' مطلب ته هن جي 'نه' به ڪنهن حد يا ليڪي جي ڳالهه موجود آهي. اوهان کي اها ئي شيءِ باغيءَ جي ان ڳالهه به به ڏسڻ ۾ ايندي ته 'اڳلو مسئلي کي وڌائي رهيو آهي'؛ 'هو پنهنجا اختيار انهيءَ نڌان تائين پهچائي چڪو آهي، جتي ٻين جا حق مارجن ٿا'. باغي انهيءَ لاءِ اٿي ٿو بيهي، جو هو انهن حالتن کي ڪنهن به طرح قبولڻ لاءِ تيار نه آهي، جن کي هو سهڻن کان ٻاهر ٿو سمجهي، ۽ ٻيو ته هن کي بهرحال يقين ٿي چڪو آهي ته هو سچ تي آهي ۽ هن جو موقف صحيح آهي ۽ انهيءَ ڪري اهو هن جو حق آهي ته..... جيستائين اوهين پاڻ کي ڪنهن ڳالهه ۾ حق تي نٿا سمجهو، تيستائين اوهان جي بغاوت جو ڪو سوال ئي ڪونه ٿو اٿي. انهيءَ طرح باغي غلام ساڳئي وقت 'نه' به ڪري ٿو ۽ 'هاڻو' به ڪري ٿو. هو تصديق ٿو ڪري ته ڳالهه جي بهرحال حد ٿئي ٿي، ۽ ٻيو ته انهيءَ حد کان پوءِ ڪي شيون آهن، جن کي هو ڪنهن به طرح وڃائڻ نٿو گهري، بلڪ انهن کي هر حالت ۾ هو بچائڻ ٿو چاهي. هو پوري زور سان چوي ٿو ته هن جون يا هن

سان واڳيل ڪي شيون آهن، جيڪي 'ايتريون اهم ۽ اعليٰ آهن، جو....' ۽
 انهن شين جو خيال ڪرڻ، انهن جي اون رکڻ، بلڪ انهن کي تسليم ڪرڻ ۽
 انهن جو قدر ڪرڻ، هر حالت ۾ ۽ اشد ضروري آهي. هر بغاوت جي عمل ۾،
 باغي شخص کي نه فقط پنهنجي حقن جي مارڻ تي هڪ قسم جي آزاديگي ۽
 ۽ آٽورجڻ جو احساس ٿئي ٿو ۽ ان تي هن جي دل اٿائجي هن جي منهن ۾
 اچي پوي ٿي. جنهن سڀ کي غيرت ٿو چئجي. پر ساڳئي وقت هو پنهنجي
 هستيءَ، پنهنجي ذات، جي ڪن پاسن سان، بلڪ ڪلي طور پنهنجي
 هستيءَ، پنهنجي ذات، سان هڪ قسم جي اتوٽ وفاداري محسوس ٿو
 ڪري. ۽ انهيءَ طرح هو ڪن وٽن يا قدرن جو اهڙو هڪ معيار جاڳائي
 پنهنجي آڏو ٿو آڻي رکي، جو نه رڳو انهن جي غلط هجڻ جو هن لاءِ ڪو
 سوال ڪونه ٿو آڻي، پر انهن کي بچائڻ ۽ قائم رکڻ لاءِ هو هر قيمت ادا
 ڪرڻ ۽ هر قسم جي دڪ ۽ تڪليف سهڻ لاءِ تيار ٿي وڃي ٿو. هيلٽائن، هو،
 بهرحال، چپ هو، ۽ نراسائيءَ ۾، اهڙيءَ هڪ صورتحال کي تقريباً مڃيو ويٺو
 هو، جيڪا هن جي نظر ۾ آجوڪ ۽ آنيائي هئي. چپ رهڻ جي معنيٰ هوندي
 آهي ته اوهان پاڻ کي ائين مڃڻ تي آماده ڪيو آهي ته اوهان جي ڪا راءِ
 ڪانهي ۽ اوهين ڪجهه نه ٿا گهرو، ۽ ڪن حالتن ۾ ان جي معنيٰ اها به
 هوندي آهي ته اوهان کي سچ پچ به ڪا شيءِ ڪانه ٿي ڪپي. نراسائي،
 نامتوليت وانگر، سڀڪجهه گڏوچڙ نموني يا عمومي طور ڏسڻ گهري ٿي ۽
 ڪابه شيءِ الڳ ۽ خصوصي طور ڏسڻ نه ٿي گهري. چپ يا ماٺ، نراس ڏهن
 جي انهيءَ ڌنڌ ۾ ويڙهيل رخ کي ظاهر ڪندي آهي، جنهن سان اهو آڃاڻ يا
 بي سرتيو ۽ مائلو رهندو آهي. پر جيئن ئي باغيءَ جي زبان کلي ٿي. توڙي جو
 وٽس چوڻ لاءِ سواءِ "نه" جي ٻيو ڪجهه نه هوندو آهي. انهيءَ ئي گهڙيءَ
 هو شين کي الڳ الڳ ۽ خصوصي طور ڏسڻ شروع ڪري ٿو. [انگريزي] لفظ
 "ربيل" [باغي = Rebel] جي معنيٰ ئي آهي "ڦري وڙهڻ (۱)". هيلٽائن هو
 آقا جي جهبڪ جي مار هيٺ چپ ڪيو هلندو ٿي رهيو. هاڻي، اوچتو، هو
 ڦري، هن جي سامهون ٿي بيهي ٿو. ۽ ائين هو "ناپسند" کي ڦٽي ڪري،
 "پسند" جي چونڊ ڪري ٿو. البت، هر پسند جي وٽ، يا قدر لائق شيءِ،
 بغاوت لاءِ ڪانه هوندي آهي، پر هر بغاوت ڪنهن پسند جي وٽ يا قدر لائق

شيء لاء ضرور هوندي آهي.

هتي پڇي سگهجي ٿو ته ”بغاوت جو سوال- ڇا، سچ پچ به آهو وٿن يا قدرن جو سوال هوندو آهي؟“

بغاوت جي هر عمل سان ضمير جي ڪا نه ڪا سجاڳي ضرور اڀري ٿي. پوءِ اها ڪيتري قدر به ڏندليل ۽ منجهيل ٿي ڇو نه هجي، ۽ اها باغيءَ جي ذهن جي انهيءَ اوچتي آهه ۽ ظاهر ٿئي ٿي، جنهن سان هن جو- هڪ گهڙيءَ لاءِ ئي سهي- سڄو وجود روشن ٿي وڃي ٿو، ۽ ان سان ئي پاڻ کي پوريءَ طرح هو سڃاڻي ٿو. ان وقت تائين هن پاڻ کي ڪڏهن ائين ڪونه ٿي سڃاتو. پنهنجي ان بغاوت کان اڳ، غلام سڀ آهي مطالبو پورا ڪندو ٿي رهيو، جيڪي کانئس ٿيندا ٿي رهيا. ان وچ ۾ هو اهڙا حڪم به مڃيندو ٿي رهيو- ۽ انهن جي خلاف ڪو ردعمل ڪونه ٿي ڏيکارين- جيڪي ان پوئين حڪم کان گهڻو تلخ ۽ سخت به هئا، جنهن تي هاڻ هو باغي بڻجي بيٺو هو ۽ اتي کڙو ٿيو هو. تڏهن هو صابر هو، ۽، جيتوڻيڪ اندر ۾ شايد هو احتجاج به ڪندو ٿي رهيو- پر ماڻ ۾ جو هو، ان مان ظاهر هو ته پنهنجن حقن کان باخبر هجڻ بدران هن پنهنجن فوري مفادن جو وڌيڪ خيال ٿي رکيو. پر صبر جي ختم ٿيڻ سان- بي صبر ٿيڻ سان- ئي هڪ قسم جو هن ۾ ردعمل شروع ٿو ٿئي، جيڪو هر انهيءَ شيءِ سان وڃي ٿو اٽڪي ۽ ٽڪرجي، جيڪا انهيءَ گهڙيءَ تائين هو مڃيندو ۽ قبوليندو ٿي آيو، ۽ ان ردعمل جو اثر گهڻو ڪري هميشه پوئتي مار ڪندڙ ٿئي ٿو. جيئن ئي غلام پنهنجي آقا جي ڏلت آميز حڪمن مڃڻ کان انڪار ٿو ڪري، تيئن ئي هو پنهنجي غلاميءَ جي سڄيءَ حالت، ان جي سڄي منطق کي رد ڪري ٿو. بغاوت جو عمل هن کي ان نقطي کان گهڻو اڳتي وٺي ٿو وڃي، جتي هو پهرينءَ نهڪر سان پهتو هو. هو انهن حدن کان گهڻو اڳتي وڌي ٿو بيهي، جيڪي هن تسليم ڪيون هيون ته هن ۽ هن جي مدعيءَ (يا- آقا) جي وچ ۾ مقرر هيون. ۽ گهر ٿو ڪري ته هاڻي هن سان برابريءَ جي درجي تان بيهي ڳالهائو وڃي. پهريائين، باغيءَ جي جيڪا رڳي محدود حڪم عدولي هئي، يا رڳو ”منهن ڏيئي بيهڻ“ جو عمل هو، سو هاڻي بدلجي ڪامل انڪار يا مجسم بغاوت جي صورت وٺي ٿو بيهي. هاڻي هو پنهنجي عزت نفس، يا پنهنجي وجود جي ساک ۽ شان، کي

ٻيءَ هر شيءَ کان مٿي ٿو رکي ۽ اعلان ٿو ڪري ته اهو هن کي پنهنجي زندگيءَ کان به وڌيڪ پيارو آهي. اهو هن لاءِ وڏي کان وڏي برڪت، وڏي کان وڏي نعمت بڻجي پوي ٿو. اڳي هو سمجهوتي لاءِ تيار هو، پر هاڻي اوچتو هو ”سيڪجهه يا ڪجهه نه“ جو موقف وٺي ٿو بيهي. هن جي من ۾ ڄاڻ جنم ورتو آهي، هن جو ستل ضمير جاڳيو آهي.

پر اها ڳالهه پڌري آهي ته ڄاڻ جيڪا هن لڌي آهي، اها هڪڙي اهڙي ”سيڪجهه“ لاءِ آهي، جيڪو اڃا ڌنڌ ۾ آهي، ۽ هڪڙي اهڙي ”ڪجهه نه“ جي آهي، جيڪو ان ”سيڪجهه“ لاءِ باغيءَ جي خود-قربانيءَ جي امڪان جو اعلان ٿو ڪري ۽ هن جي زندگيءَ جو بک ٿو طلبي. باغي پنهنجي ذات ۾ اهو ”سيڪجهه“ ٿيڻ گهري ٿو- ان ”سيڪجهه“ جي نعمت سان پاڻ کي پوريءَ طرح ملائي ڇڏڻ سان، جنهن جي شعور جو اوچتو ڪشف ائين هن کي ٿيو آهي، ۽ پڻ ان جي مجسم يا اوتار جي صورت ۾ مشهور يا تسليم ٿيڻ سان؛ يا هو اهو ”ڪجهه نه“ ٿيڻ چاهي ٿو، جنهن جي معنيٰ آهي ته جيڪو عشق يا جنون مٿس ائين غالب آهي، اهو هن کي پوريءَ طرح نيست ڪري ڇڏي. آخري حربي طور، پڇاڙيءَ ۾، هو پنهنجي شڪست قبول ڪرڻ لاءِ به تيار آهي- يعني، پنهنجو موت- پر پنهنجي لاءِ ان آخري ”درو“، يعني ”آزاديءَ جي گرمانيندڙ ساهه“ کان محروم ٿيڻ لاءِ هو تيار نه آهي. گوڏن ڀر جهڪي جيئن کان پيرن تي بيهي مرڻ هو بهتر ٿو سمجهي.

بهترين ۽ سالم مفڪرن جي نظر ۾، قدر يا وٽون ”اڪثر، حقيقتن کان وڌيڪ حقن ڏانهن ۽ خواهشن کان وڌيڪ خواهشن لائق شين ڏانهن وڃڻ جي راهه جا عڪس يا نشان آهن (اڪثر انهن ذريعن ۽ وسيلن جي معرفت، جيڪي عام طرح پسنديدہ سمجهيا وڃن ٿا) (۲)“.

حقيقتن کان حقن ڏانهن وڃڻ جي راهه، جيئن اسان مٿي ڏٺو، بغاوت جي عمل ۾ روشن ٿئي ٿي، ۽ خواهشن کان وڌيڪ خواهش لائق شين ڏانهن نيندڙ راهه، ۽ شايد، ان کان به وڌيڪ، مشترڪ مفاد لاءِ انفرادي مفاد جي قربانيءَ وارو امنگ ۽ خيال به ائين ان بغاوت جي عمل ۾ اجاگر ٿئي ٿو. ”سيڪجهه يا ڪجهه نه“ جي ان خيال جو پيدا ٿيڻ ئي ڏيکاري ٿو ته بغاوت، عام رايي جي برعڪس ۽ انهيءَ حقيقت هوندي به ته اها ڦٽي ئي ماڻهوءَ جي

خاص انفرادي آدمڻ جي بنيادن مان ٿي. خود فرد جي تصور کي ڏاهي بلڪ مسمار ڪري ٿي ڇڏي. جيڪڏهن هڪڙو فرد سڄ پڄ مرڻ لاء تيار ٿئي ٿو، ۽ وقت اچڻ تي، هو، پنهنجي بغاوت جي نتيجي ۾، مرڻ قبولي به ٿو، ته هو پنهنجي انهيءَ عمل سان ثابت ڪري ٿو ڏيکاري ته هو ڪنهن مشترڪ يا گڏيل مفاد لاء، جنهن کي هو پنهنجي ذاتي قسمت کان زياده اهم ٿو سمجهي، پاڻ کي قربان ڪرڻ لاء تيار آهي. جڏهن هو موت جو خطرو سر تي کڻي ٿو، پر جن حقن جو هو دفاع ٿو ڪري، انهن جو انڪار يا زوال هو نٿو سمجهي، ته ائين هو انهيءَ لاء ٿو ڪري، جو هو سمجهي ٿو ته هو پاڻ ايترو اهم نه آهي جيترا آهي حق اهم آهن. ائين هو ڪن وٽن يا قدرن خاطر ڪري ٿو، جيڪي اڃا پڌرا ۽ مقرر نه آهن، پر جن لاء هو محسوس ٿو ڪري ته آهي هن لاء ۽ سڀني ماڻهن لاء مشترڪ آهن. ان مان ڏسي سگهجي ٿو ته بغاوت جي هر عمل ۾ جيڪا ڳالهه رکيل آهي يا جيڪا ”هائوڪار“ موجود آهي، اها فرد کان اڳيري ۽ مٿيري شيء آهي، ڇاڪاڻ ته اها فرد کي هن جي ”هڪلائيءَ“ جي دائري منجهان ڪڍي ٻاهر ٿي ڪري ۽ هن کي اظهار ۽ عمل جو سبب يا جواز مهيا ڪري ٿي. پر هڪڙي ڳالهه هتي هيء به سمجهڻ جهڙي آهي ته قدرن يا وٽن جو عام تصور - جن آهي عمل جي ڪنهن قسم کان اول يا الڳ وجود رکن ٿيون - فلسفي جي وڏن تاريخي مڪاتيب جي خلاف ڳالهه آهي، جن جو تقريباً يڪراه موقف آهي ته قدر يا وٽون جيڪڏهن ”قائم“ ٿين به ٿيون ته خود عمل سان قائم ٿين ٿيون. بغاوت جي عمل جي چنڊڇاڻ ڪرڻ ۽ ان جي باريڪين کي سمجهڻ سان اها راه به ڌري گهٽ قائم ڪرڻي پوي ٿي ته، جيئن يوناني مفڪرن مڃيو ٿي، ”انساني فطرت جو به، هڪ حقيقت جي حيثيت ۾، وجود آهي“. جيڪڏهن اهڙي هڪ ڳالهه پنهنجي انساني هستيءَ يا ذات جي سلسلي ۾ بچائڻ يا بحال رکڻ، جهڙي آهي ئي ڪانه، ته خود بغاوت ڪجي به ته ڇو ڪجي؟ غلام جڏهن هن نتيجي تي پهچي ٿو ته هڪڙي ڪنهن آفاقي حڪم يا حاڪمانه قدر هن جي من ۾ اهڙيءَ ڪنهن شيء کي ايڏايو آهي ۽ ٺوڪر هنئين آهي، جيڪا انفرادي طور فقط سندس نه آهي پر اها ٻين ماڻهن جي من جي به اهڙي ئي پياري شيء آهي - خود ان ماڻهوءَ جي من جي به، جنهن ان حڪم يا قدر

سان سندس بي عزتي ڪئي آهي ۽ کيس ايڏايو ۽ ڇيڇلايو آهي. تڏهن اهو غلام جيڪو احتجاجي يا باغيانه عمل ڪري ٿو سو رڳو پنهنجي لاءِ نه پر دنيا جي هر انسان لاءِ ڪري ٿو.

ٻه دليل هن ڳالهه جي مضبوطي لاءِ پيش ڪري سگهجن ٿا. پهريون هيءُ ته بغاوت جو عمل، لازمي طور، ڪو خودسريءَ جو يا خودغرضيءَ جو عمل نه آهي. بيشڪ اُن جا پاڻ-پرا يا پاڻ-سرتيا مقصد ٿي سگهن ٿا. پر اوهين ڪنهن منافقيءَ ۽ ڪنهن ڪوڙيءَ ڳالهه جي خلاف به ساڳي اهڙي ئي ڀرپور بغاوت ڪري سگهو ٿا جهڙي ڪنهن لت مار يا خونخوار ظلم ۽ ڏاڍ خلاف. تنهن کان سواءِ، باغي-پنهنجي وڌ ۽ زور ۽ جولان وقت، پوءِ هن جا مقصد کڻي ڪهڙا به هجن-پنهنجي لاءِ ڪا شيءِ پوئتي ڪانه ٿو ڇڏي ۽ پنهنجو سڀڪجهه داو تي لڳائي ٿو ڇڏي. بيشڪ هو پاڻ لاءِ اسان کان قدر افزائي ۽ عزت گهري ٿو، پر اها به فقط اوتري قدر، جيتري قدر هو پهرين، پنهنجي عمل سان، پاڻ کي، پروانه وار، انسان ذات سان ملائي، هر شريڪ ڪري بيهاري ٿو.

۽ اسين هيءُ به ڏسون ٿا ته بغاوت رڳو مظلوم ۽ ستايل ماڻهن بر ٿي ڪانه ٿي جاڳي ۽ اُڀري، پر اها ته ظلم ۽ ڏاڍ جي ڪنهن صورت يا حالت کي ڏسڻ سان به اٿي سگهي ٿي. جنهن بر ماڻهو پاڻ نه پر ٻيو ڪو اُن جو شڪار ٿيل هجي. اهڙين حالتن ۾ ٻين فردن سان ماڻهوءَ جي پنهنجي ساڳوٺائيءَ يا ايڪتا جو احساس هوندو آهي، جيڪو ڪم ڪندو آهي. اهو به صاف سمجهڻ گهرجي ته هتي ڪنهن نفسياتي ساڳوٺائيءَ جي احساس جو سوال ڪونهي-يعني اهو ڪو احساس، جنهن هيٺ، ڪنهن نفسياتي اثر يا من-ودياڻي حرفت سان، هڪ ماڻهو سمجهندو آهي يا پائيندو آهي ته ڇڻ هو پاڻ ظلم جو شڪار آهي. ائين به ٿي سگهي ٿو ته اسين ٻئي جي اهڙي حالت يا اهڙي ذلت ۽ بي عزتي نه سهي سگهون، جيڪا خود پاڻ لاءِ اسين چپ چاپ سهيو ويٺا آهيون! روس جي بنديخانن ۾، زارشاھيءَ جي زماني ۾، اهڙا مثال به واقع ٿيا، جو پنهنجن ڪامريڊن کي ڪوڙا لڳندي ڏسي يا انهن تي روا رکيل ٻيءَ ڇيڇلاڻپ جي خلاف، احتجاج طور، ٻين اتي جي ئي بانددين خودڪشي ڪري ڇڏيا ۽ نه وري هيءُ ڪو مفادن جي شراڪت يا

ساڳوڻائيءَ جو سوال آهي. ڇو ته جن کي اسين پنهنجو دشمن ٿا سمجهون، انهن تي واقع ٿيل ظلم يا ڏاڍا ڄا عمل به اسان جي دل کي ڪڏهن گرمائي ۽ بي آرام ڪري سگهن ٿا. هن حالت ۾ اسان جو ردعمل فقط عام انساني تقدير جي ساڳوڻائيءَ جي احساس ۽ ڌرين مان هڪ جي طرفداريءَ جو عڪس يا نتيجو آهي. انهيءَ ڪري اڪيلو انسان يا فرد، نيٺ به، پنهنجي هيڪليءَ ذات، ۾، انهن وٽن يا قدرن جو مجسمو، ترجمان يا محافظ ڪونه آهي، جن جو هو دفاع ڪرڻ چاهي ٿو. انهن جي وجود يا بقا لاءِ وسيع انساني اجتماع بلڪ سڄيءَ انسان ذات جو وجود ۽ بقا لازم آهن. انهيءَ طرح، جڏهن ڪو ماڻهو بغاوت ٿو ڪري، تڏهن اهو ٻين ماڻهن سان پنهنجي ساڳوڻائي قائم ڪري ٿو، ۽ ان نقطي نگاهه کان، انساني اتحاد يا ايڪو هڪ روحاني بلڪ فوق الطبعي [يعني، اُن ڏئي آئيندي جو يا آدرشي] سوال به آهي. پر هتي، بهرحال، اسين انهيءَ ايڪي ۽ اتحاد بابت سوچي رهيا آهين، جيڪو فوري طور باندِي انسانن ۾ پيدا ٿيندو آهي جيڪي زنجيرن ۾ ڪڍ نائل هوندا آهن.

بغاوت جي هر عمل ۾ جيڪي قدر موجود هوندا آهن، انهن جي اثباتي پهلوءَ کي ڪروڌ يا ساڙ جي ڪامل نفیءَ واري تصور سان به ڀينجي، بيان ڪري سگهجي ٿو. جيئن شيلر (Scheler) (۳) اُن تصور جي وصف ڪئي آهي. پر حقيقت ۾، بغاوت - ڪيڏي به سخت ۽ جوشيلي بغاوت - ٺلهي انتقام يا بدلي واري عمل کان گهڻي مٿيري ۽ وڏي شيءِ آهي. ڪروڌ جي وصف بيان ڪندي، ”شيلر“ بجا طور چيو آهي ته اهو ”خود - خوابيءَ يا خود - غنودگيءَ جو هڪ ڳاڙو آهي - بند تانءَ ۾ طويل بي زورائيءَ ۽ بي پهچائپ جي قتل ڪنديءَ رس جهڙو.“ ٻئي پاسي، بغاوت اُن تانءَ جي بند مهر کي ٽوڙي، اُن جو ڍڪڻ لاهي، سڄي اُن جي تهڪيل وجود کي ميدان ۾ نڪري اچڻ جو موقعو ڏئي ٿي! بغاوت سڄا بند ڀڄي، اُن اثا، بيل پائيءَ کي تيز ۽ اجهل سيلاب جي صورت ڏئي ٿي! ڪروڌ يا ساڙ جو وڏو پاسو غير عملي آهي؛ شيلر جي لفظن ۾، ”عورتن جي نفسيات ۾ اُن جي اهم جاءِ آهي، جن جي سڄي محويت رڳو پنهنجي سڌن ۽ سامان تائين محدود هوندي آهي.“ ٻئي طرف، بغاوت جي سڄي ڪنجي بي پناهه عمل جي اڪٽ سلسليءَ اُن لاءِ

گهريل زور ۽ توانائيءَ ۾ هوندي آهي. شيلر ان ڳالهه ۾ به صحيح آهي ته ڪروڙ سڄي جو سڄو حسد سان ڀريل رهي ٿو. اسين ان شيءِ جو حسد ڪريون ٿا، جا اسان وٽ نه آهي، پر باغي ان شيءِ جو دفاع ڪري ٿو، جيڪا هن وٽ آهي! هو رڳو اهڙيءَ ڪنهن سهوليت يا فائدي جي دعوا ڪانه ٿو ڪري، جيڪو هن وٽ نه آهي يا جنهن کان هو محروم ڪيو ويو آهي. اصل ۾، هن جو مقصد آهي ته جيڪا شيءِ هن وٽ موجود آهي، ان جي تسليميءَ جي گهر ڪري، تقريباً هر حالت ۾ هن پاڻ اڳي ئي انهي پنهنجيءَ شيءِ کي ٻيءَ هر شيءِ کان زياده اهم ۽ قدر جي قابل سمجهيو ۽ تسليم ڪيو آهي. ان سلسلي ۾ چئي سگهجي ٿو ته بغاوت هروڀرو ”حقيقت“ کي ڪانه ٿي ڏسي. شيلر جي چوڻ مطابق، ڪروڙ هميشه ڪمزور ذهن ۾ بدلجي ڪيني ۽ تنديءَ جي صورت ۾ مضبوط ذهن ۾ بدلجي ڪجسي ۽ ڪريٽي حرم يا هيچ جي صورت اختيار ڪندو آهي. پنهني حالت ۾ ماڻهوءَ جي خواهش هوندي آهي ته هو جيئن آهي، ان مان بدلجي ٻيو ڪجهه ٿي پوي. ائين، ڪروڙ اصل ۾ هميشه پنهنجي خلاف ڪروڙ هوندو آهي. ان جي ابتڙ، باغي، شروع کان، ۽ پنهنجي پهرئين قدم کان، ڪنهن کي اها اجازت نٿو ڏئي ته هو جو ڪجهه به آهي ۽ جيئن به آهي، ان تي ڪو حرف رکي سگهي ۽ ڪا آڱر به کڻي سگهي! هو وڙهي ئي پنهنجي سالميت جي تحفظ لاءِ ٿو. شروع شروع ۾ ته هو ڪجهه جيئن يا فتح ڪرڻ به ڪونه ٿو گهري، هو فقط پنهنجو وجود، پنهنجي هستي مڃائڻ گهري ٿو.

آخر ۾، ڪروڙ يا ساڙ بابت هي به چئي سگهجي ٿو ته جنهن شيءِ تي اهو رشڪ يا حسد ڪري ٿو، ان جي ايڏائجن ۾ هو اڳواٽ خوشي محسوس ٿو ڪري، بلڪ اڪثر ان کي پاڻ عذاب ڏيڻ چاهي ٿو. نتشي (۴) ۽ شيلر کي، بجا طور، هن ڪيفيت جو بهترين مثال ٽرٽوليان (۵) جي ان ڳالهه ۾ ڏسڻ ۾ آيو، جڏهن هو پنهنجي پڙهندڙن کي ٻڌائي ٿو ته بهشت ۾ سڀ کان وڏي خوشيءَ جا نظارا آهي هوندا، جڏهن رومي شهنشاهه دوزخ جي آڙامن ۾ پچندي ۽ سڙندي ڏسبا. هن ئي قسم جي خوشي ڏسڻا وائسٽا ماڻهو کڻي عام ماڻهن کي ڦٽڪا کائيندي ۽ قاسيءَ چڙهندي ڏسي به ماڻهن ۾ آهي. ان جي ابتڙ، اصولي طور، باغي ڪڏهن به ڪنهن جي ذليل ٿيڻ کي پسند نه ڪندو

آهي، ۽ نه پاڻ ڪڏهن ذليل ٿيڻ برداشت ڪندو آهي. هو پنهنجي عزت نفس جي بچاءَ ۾ ۽ پنهنجي وجود جي احترام ڪارڻ ته هر قسم جي عذاب سهڻ لاءِ- پڇاڙيءَ ۾ پنهنجي سامه جي پليدان تائين به- هر دم تيار هوندو آهي. بغاوت جي عمل ۾، جيئن هيستائين اسان ان کي ذهن ۾ رکيو آهي، اسان ايتري جا اهميت ان جي اثباتي يا هائوڪاري پهلوءَ کي ڏني آهي. تنهن جي معنيٰ ڇا، اها آهي ته اسين سمجهون ٿا يا چئون ٿا ته ڪوبه بغاوت جو عمل ڪروڙ يا ساڙي جي بنياد تي- ٻين لفظن ۾، انتقامي نيت سان- ڪونه اُڀرندو آهي؟ نه، اسين ائين ڪونه ٿا چئون ۽ نه اسين ائين چئي ٿا سگهون- ڇاڪاڻ ته ائين نه چوڻ لاءِ صدين جي تاريخ جو تلخ تجربو اسان جي سامهون آهي. پر اسان کي بغاوت جو تصور، وري به، ان جي وسيع معنيٰ ۾ وٺڻو آهي ۽ ان جي ظهور جو مشاهدو به اسان کي اهڙي ئي ڪنهن اوچي مقام تان بيهي ڪرڻو آهي- ۽ پنهنجي معنيٰ جي انهيءَ وسعت ۾ ۽ پنهنجي منظر جي انهيءَ پورتنائيءَ ۾، بغاوت جو عمل ڪروڙ، ساڙ ۽ محض غصي کان ڪهڙو ۽ ڪافي اوچائيءَ تان اڳتي وڌيل ۽ اڳتي ويندڙ ٿو ڏسجي. جڏهن [انگريزي ناول] ”وڊرنگ هائيس“ جو هيرو، هيت ڪلف (٦)، چوي ٿو ته هو پنهنجي محبت کي خدا کان بلند تصور ٿو ڪري، ۽ جنهن عورت سان هن جي محبت آهي، ان جي وصل لاءِ هو خوشيءَ سان دوزخ ۾ ويندو، ته ان ۾ هن جي فقط جوانيءَ جي جوش جو يا هن جي ٿيل ڪنهن نذليل جي ٺاڀر جي خواهش جو ئي دخل نه آهي. پر ان ۾ هن جي سچيءَ زندگيءَ جي ڳرندڙ، هچندڙ ۽ سهندڙ تجربن جو دخل آهي. ساڳئي قسم جي لهر يا جوش، ايڪارٽ (٧) کان، الحاد جي حيرتناڪ جنون هيٺ، ائين به چواڻي ڇڏيو ته هو مسيح سان گڏ دوزخ قبوليندو، پر هن کان سواءِ بهشت ۾ به پير نه وجهندو. ۽ اهو ئي پيار جو پڪو مول آهي، محبت جو عين جوهر آهي. شيلر جيئن سمجهي ٿو- بغاوت ائين محض ڪروڙ يا ساڙ جي ڦيٽيءَ، سڪئيءَ ”نهڪر“ مان ڪانه ٿي اچي. ان جي ابتڙ، سچ هيءُ آهي ته بغاوت جي عمل جو بنياد جنهن پرجوش ۽ پرعزم اثبات، جنهن ڀريل ۽ ٺهريءَ ”هائوڪار“ تي بيٺل ٿئي ٿو، ان جو سچو بيان ۽ پورو قدر ٿي ئي نٿو سگهي. بغاوت ظاهري طور ته نفیءَ جو عمل آهي- ڇاڪاڻ ته اها، پنهنجي پاڻ تائين،

ڪجهه به ڪونه ٿي آيا، ڪابه تخليق ڪانه ٿي ڪري، پر دراصل اها پنهنجي اٿام گهرائيءَ ۾ هڪ بيحد طاقتور اثبات جو عمل آهي۔ چو ته ان سان ماڻهوءَ جي وجود جو اهو مهٽ ۽ مٿيار پاسو اُڀري اچي ٿو، انسان جي اها جوتي۔ سروپ جاڳ کلي ٿي ۽ کلي پڌر پوي ٿي، جنهن جي موجود هجڻ ۽ تحفظ ۾ ئي ازل کان انسان جي موڪ ۽ مهٽ جو راز لڪل رهيو آهي.

پر آخرڪار، بغاوت، ۽ قدر (يا۔ وٿون) جيڪي اها اُڀاري ميدان تي آڻي ٿي۔ ڇا، انهن جو سڌو پاڌو هڪٻئي تي مدار نه آهي؟ بغاوت لاءِ سبب، درحقيقت، دؤر دؤر ۾ بدلجن ٿا. ظاهر آهي ته اوائلي هندو شودر، ميڪسيڪو جي انڪا قبيلي جو ماڻهو، وچ آفريڪا جو اڻ سڌريل قديم رهواسي ۽ ڪنهن اوائلي عيسائي برادريءَ جو هڪ فرد۔ انهن سڀني جو تصور بغاوت بابت ٻيو ڪجهه هو. اسين ڪافي خاطريءَ سان ائين به چئي سگهون ٿا ته، سچ پچ جي انهن حالتن ۾، بغاوت جي تصور جي ڪا معنيٰ ئي ڪانه هئي. پر هڪ يوناني غلام ۽ جاگيري دؤر جي يورپ جو هڪ غلام هاري ۽ ان کان پوءِ واري يورپي سجاڳيءَ جي دؤر جو هڪ پگهاردار فوجي جيڪو پنهنجي ڪنهن اُن داتا کان باغي ٿي اُن جي سامهون ٿي بيٺو ۽ فرانس جي سلطاني دؤر جي پئرس جو هڪ شهر واسي، ۽ ويهين صديءَ جي ابتدا جو هڪ روسي دانشور۔ اهي سڀ انهيءَ تي متفق ٿي سگهيا ٿي ته بغاوت جائز هئي، پوءِ ان لاءِ منجهائن هر هڪ جا سبب ضرور پنهنجا پنهنجا هئا. ٻين لفظن ۾، ائين ڏسجي ٿو ته بغاوت جو مسئلو فقط ڪنهن خاص فڪري سطح تي يا فڪري نظام جي دائري ۾ ئي پنهنجي هڪ خاص ۽ واضح معنيٰ وٺي بيهي ٿو. هيءَ ڳالهه، شيلر جي زياده کليل لفظن ۾، هيئن به چئي سگهجي ٿي ته ”انهن سماجن ۾ جتي انساني غير برابريون تمام وڏيون آهن (جيئن هندو جات پات جي سرشتي ۾ آهن)، يا، وري، اتي جتي پوري برابري آهي (جيئن اوائلي قديم سماجن ۾)، بغاوت جي روح کي اظهار جا ذريعا ۽ رستا ڪي مشڪل ٿي ملن ٿا.“ ان جي معنيٰ ته بغاوت جو روح فقط ان سماج ۾ اچي ٿو ۽ موجود رهي سگهي ٿو، جتي اصولي طور تسليم ٿيل برابريءَ جي ساڳي هيٺ، عملي طور ۽ حقيقت ۾، وڏيون غير برابريون لڪل هجن. انهيءَ ڪري، جيڪڏهن مٿي ”انفراديت“ بابت ظاهر ڪيل خيال مانع نه هجن ها،

ته هتي ائين به چئي سگهجي ها ته بغاوت جو روح سماج ۾ انفراديت جي احساس جي اوسر سان گڏ ئي ڄمي ٿو ۽ مٿي اڀري ٿو.

شيلر جي مٿئين قول مان اسين هڪڙو ئي نتيجو ڪڍي سگهون ٿا- ۽ ان لاءِ اسان وٽ تاريخ جي چئي شاهدي موجود آهي- ۽ ان ۾ سياسي آزاديءَ جو فڪري اصول به اسان جي حمايت ڪري ٿو- ته سڌريل انساني سماج جي پنهنج ڏل ۾، ان جي پوري وجود ۾، انساني حقن جي تصور جي اٽل پڪڙيل آهي ۽ ان ئي حد تائين اها ناراضگي ۽ بي اطميناني به موجود آهي جيڪا آزاديءَ جي ان اصول جي اڻپوريءَ تعميل جي نتيجي طور اڀري ٿي. اسان جي سماج ۾ سڄي پڇي آزادي ايتري ڪانه ٿي وڌي، جيتري ماڻهوءَ جي دل ۾ ان جي آس، يا جيترو ان جو احساس يا شعور وڌي ٿو. ان ڳالهه مان اسين اهو ئي نتيجو ڪڍي سگهون ٿا ته بغاوت انهيءَ ئي هڪ ڄاڻوءَ يا باخبر ماڻهوءَ جو عمل آهي، جيڪو پنهنجن حقن جو شعور رکي ٿو. پر اسين ائين به نٿا چئي سگهون ته اهو فقط انفرادي حقن جو سوال آهي. جنهن ڳانڍاپي، اجتماعيت يا ايڪ سماجتا جي احساس جو ذڪر مٿي اسان ڪيو آهي، ان جي حوالي سان، بلڪ عین ان جي ڪارڻ، ائين ڏسي ٿو سگهجي ته هتي جيڪا ڳالهه اهم آهي ۽ ڌيان جوڳي آهي. سا ان وڌندڙ خودآگاهيءَ يا خودشناسيءَ جي آهي، جيڪا بني نوع انسان پنهنجي بَرخطر زندگيءَ جي گذرندڙ مدت دوران حاصل ڪندو رهي ٿو. درحقيقت، ڪنهن انڪا (قبيلي جي فرد) يا شودر لاءِ بغاوت جو سوال ڪڏهن اٿي ٿي ڪونه ٿو، ڇو ته انهن کي ان سوال جي آثارن جو موقعو ملي ٿي ملي، تنهن کان اڳ سندن ”روايت“ کين ان جو جواب ڏيئي ڇڏيو آهي- ۽ جواب اهو ته روايت ”مقدس“ ۽ ”ڇهن کان ٻاهر“ آهي. ۽ مقدس ۽ آڇت دنيا ۾، جو بغاوت جو سوال ٿي ڪونه ٿو اٿي، سو انهيءَ ڪري، جو ان ۾ ڪي به حقيقي يا سچ پچ جا مسئلا پڌري پٽ ڏسڻ ۾ ئي نٿا اچن- سچ جا سچ جواب، اتي جو اتي ۽ اڳي ئي، ڏنا پيا آهن!

اڃا تڏهن علم کي [جو به جيسين اڃا تڏهن آهي، هڪ سِرِ الاهي آهي، غيب يا راز ئي آهي] ڏند ڪٿائي ڏير هيٺان ڍڪيو ۽ لڪايو ويو آهي. پر ڪنهن مقدس ۽ آڇت دنيا کي، ڪنهن روايت کي يا سوچ جي ڪنهن ڀنڀر

(Mechanism) کي ماڻهو مڃي، تنهن کان اڳ، ۽ ان لاءِ ته هو ان کي مڃي. يا ان کي هو رد ڪري تنهن کان اڳ، ۽ ان لاءِ ته هو ان کي رد ڪري. هميشه هڪڙي مدت من جي لوج جي، اندر ۾ جهاتي پائڻ جي، ۽ بغاوت جي، ماڻهوءَ کي ضرور حاصل ٿيندي آهي. باغي هڪ آهو ماڻهو آهي، جيڪو ڪنهن مقدس ۽ اچت پيتر کي مڃڻ يا رد ڪرڻ وارو ئي آهي. ۽ ان لاءِ هو پنهنجي سامهون هڪڙي اهڙي سڌي پاڌي انساني صورتحال پيدا ڪرڻ چاهي ٿو، جنهن ۾ سڀ جواب هن کي انساني نوع جا ملن، يعني اهڙا جيڪي عقل جي ٻوليءَ ۾ وڌل ۽ ويڙهيل هجن. ان گهڙيءَ کان پوءِ، هن جو هر سوال، هر لفظ، بغاوت جو هڪ عمل آهي. ۽ هو ڏانهن هن جي مقدس ۽ ”چڱي مٺي“ دنيا ۾ هن لاءِ هر جواب، هر لفظ، فقط مهر ۽ رعايت جو هڪ اشارو ٿئي ٿو. انهيءَ طرح، اها ڳالهه ثابت ڪري بيهارڻ ۾ عين ممڪن آهي ته انساني ذهن لاءِ فقط ٻه ممڪن دنياون ئي موجود ٿي سگهن ٿيون. هڪ مقدس ۽ اچت يعني ”نه ڪجهه ڪڇڻ نه ڀڃڻ، سڀ سهڻ“ جي دنيا، يا باغي دنيا. هڪ دنيا جو غائب ٿيڻ معنيٰ ٻيءَ دنيا جو ظاهر ٿيڻ، ۽ هيءُ ظهور ڏاڍين ڪن سخت ۽ صبر آزما حالتن ۾ صورتن ۾ نمودار ٿئي ٿو. هتي وري به اسين اها ئي سڀڪجهه يا ڪجهه نه جي ڳالهه ڏسون ٿا. بغاوت جي مسئلي جو هيءُ فوري حل طلب رخ رڳو انهيءَ ڪري اسان جي سامهون اڃ بيٺل آهي، جو اڄڪلهه سڄي جا سڄا سماج، پنهنجي پنهنجي مقدس ۽ اچت دنيا جي نسبت سان، پنهنجي حال کي نئين سر جانچڻ ۽ ڏسڻ چاهين ٿا. اسين اڃ هڪ غير مقدس ۽ آن- اچت دؤر ۾ رهون ٿا. ائين برابر آهي ته بغاوت يا بلو انساني تجربي جو ڪو نچوڙ يا سارو ماحصل ڪونهي. پر همعصر تاريخ جو موجود تڪراري يا تصادمي پهلو اسان کي ائين چوڻ تي مجبور ڪري ٿو ته ’بغاوت ماڻهوءَ جي هڪ لازمي قوت يا سگهه آهي، بلڪ اها اسان جي انساني تاريخ جي هڪ وڏي حقيقت آهي‘. اسان کي حقيقت کان جيڪڏهن غافل رهڻو نه آهي ته اسان کي پنهنجا قدر يا وٿون ان ۾ ڳولي لهڻ ئي گهرجن. ڇا، اسان لاءِ انساني عمل جو ڪو قانون، روايتي مذهب ۽ مطلق (مقدس ۽ اچت) قدرن جي دنيا کان ٻاهر ڳولي لهڻ ممڪن آهي؟ اهو آهي بنيادي سوال، جيڪو بغاوت اٿاري ٿي.

مٿي اسان هڪ هنڌ ڏٺو ته بغاوت جي شروعاتي ڏاڪي تي جيڪي قدر يا وٿون اُڀري ميدان تي اچن ٿيون، سي ڪافي ڪجهه ڌنڌليل ۽ مبهم نوع جون هونديون آهن. پنهنجي همعصر باغي فڪر ۽ عمل جي انيڪ صورتن جي تور تڪ ۾ پهرين اسان کي ڏسڻو آهي ته انهن ۾ ڪي قدر ۽ وٿون موجود به آهن؟ ۽ جي آهن، ته انهن جي فهم ۽ معنيٰ ۽ اصل جوهر کي جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ چڻو ڪري بيهارڻ ضروري آهي. پر سڀ کان اول ڄاڻي ۽ اسان کي ذهن ۾ رکڻي آهي، سا اها ته بغاوت جو عمل خود ئي انهن قدرن جو منڍ ۽ بنياد آهي. انساني ايڪي ۽ اتحاد جو مدار ئي بغاوت جي عمل تي آهي، ۽ بغاوت جي عمل جو واحد ۽ سمورو جواز به انهيءَ ئي ايڪ سماجتا ۽ انساني اتحاد ۾ موجود رهي ٿو. انهيءَ ڪري اسين پوريءَ سنڌ ۽ تصديق سان چئي سگهون ٿا ته بغاوت جو ڪوبه قسم، جيڪو ان اتحاد ۽ ايڪي کان انڪاري آهي، اهو بلڪل انهيءَ ئي گهڙيءَ ۽ انهيءَ سبب، بغاوت سڏجڻ جي حق کان محروم ٿي وڃي ٿو، ۽ پوءِ اهو محض رتوڇاڻ ۽ خونخواريءَ جو هڪ وسيلو بڻجي پوي ٿو. ساڳيءَ طرح هي ايڪو ۽ اتحاد- مذهب جي ڳالهه کي ڇڏي ڪري- زنده ٿئي، ۽ اُڀري ئي بغاوت جي روح منجهان ۽ بغاوت جي سطح تي ٿو. ۽ ائين انقلابي فڪر جي اها ڊراما کلي ٿي ۽ پٿر پوي ٿي ۽ اڳتي وڌي ٿي. زنده رهڻ لاءِ ماڻهوءَ کي باغي ٿيڻو آهي. پر هن جي بغاوت کي آهي حدون تسليم ڪرڻيون آهن، جيڪي بغاوت پاڻ پنهنجي لاءِ دريافت ڪري ٿي- آهي حدون، جتي انساني ذهن پاڻ ۾ ملن ٿا ۽ ان ميل ۾ زنده رهڻ شروع ڪن ٿا. انقلابي فڪر، انهيءَ سبب، پنهنجي حافظي يا يادگيري کان غافل رهي نٿو سگهي. ان کي هڪ دائمي تاڻ يا ڇڪ جي ڪيفيت ۾ رهڻو آهي. بغاوت جي عمل جي نتيجن تي ويچاريندي ۽ انهن جي تور تڪ ڪندي، اسان کي هر ڀيري لازمي طور ائين پڇڻو پوندو ته ڇا، اهو پنهنجي پهرئين عاليشان واعدي سان وفادار آهي، يا، ڪنهن گهر ۽ بي سمجهيءَ سبب، ان پنهنجي مقصد کي وساري ڇڏيو ۽ وڃي ڪنهن ظلم ۽ غلاميءَ جي ڌڻ ۾ ڦاٿو، ۽ ڦاسي، پاڻ کي ائين پورو ٿي ڪري ڇڏيائين؟

انهيءَ طرح، اسين بغاوت جي روح جي اڏام جو هر وقت جائزو وٺي سگهون ٿا، جيڪا اهو انهيءَ فڪر جي واٽ سان طيءَ ڪندو رهي ٿو.

جيڪو فڪر دنيا جي حماقت، بي مهابائيءَ ۽ ڪليءَ بي حاصلاتيءَ تي اٿندي
 ئي يقين ڪري چڪو آهي. نامتوليت جي تجربي ۾، دڪ انفرادي شيءِ آهي.
 پر جنهن گهڙيءَ کان بغاوت جي تحريڪ شروع ٿئي ٿي، ان گهڙيءَ کان دڪ
 اجتماعي تجربي جي صورت وٺي ٿو بيهي. يعني اهو هر ڪنهن جي تجربي
 طور ڏسجي ٿو. انهيءَ ڪري شين جي وياڪلتا ۽ ويڳاڻائيءَ کان ساڻو ٿيل
 ذهن پهرين ڳالهه جيڪا ڪري سگهي ٿو، سا هيءَ ٿو ڪري سگهي ته هو
 ائين سمجهي ته ان ويڳاڻائيءَ ۽ وياڪلتا جي احساس ۾ سڀئي ماڻهو هن
 سان حصيدار آهن، ۽ پيو ته سڄي انسان ذات هڪٻئي کان ڪٽيل هجن جي
 روڳ جي پيڙا جو شڪار آهي. دڪ، جيڪو هڪلو ماڻهو يوڳي ٿو، سو
 دراصل گڏيل دڪ آهي. ڇو ته سڀئي ماڻهو دڪ جي ڪنهن حالت ۾ ورتل
 آهن. اسان جي روزمره جي ڪشمڪشا ۾، انفرادي بغاوت يا بيزاري اهو ئي
 ڪردار ادا ڪري ٿي، جيڪو فڪر جي دنيا ۾ ”سٽس“، ”خبر“ يا ”ڄاڻ“
 ادا ڪري ٿي. اها رڳو پهريون ڏس آهي. پر هيءَ ڏس فرد کي پنهنجي
 هيڪلائپ مان ڪڍي ٻاهر ٿو ڪري. بغاوت، سچ پچ هڪ مشترڪ ميدان
 آهي، جنهن تي هرڪو، ٻين جي شراڪت سان، پنهنجون پهريون وٺون،
 پنهنجا پهريان قدر بيهاري ٿو ۽ سڃاڻي ٿو. آءُ بغاوت ڪريان ٿو. انهيءَ
 ڪري اسين زنده آهيون.

(1981ع)

-
- لڙڻ، وڙهڻ = bellum + وري = Re = Rebel / رت جو ٽهڪڻ = پڻ → بغاوت (۱)
 (2) Lalande, "Vocabulaire Philosophique."
 (3) Scheler, Max (۱۸۷۴-۱۹۲۸ع)، هڪ جرمن فيلسوف.
 (4) Nietzsche, -Friedrich Wilhelm 1844-1900 جرمن فيلسوف ۽ شاعر.
 (5) Tertullian قديم جوانيءَ ۾ عيسائي ٿيو، ۽ لاطيني ٻوليءَ ۾ مسيحي ادب جو ڀاڻو وڌائين. (155A. D-222 A-D)
 (6) Heathcliff: a character in "Wuthering Heights" by Emily Bronte
 Charlotte (1818-48).
 (7) Echart, هڪ جرمن فيلسوف، جنهن کي مٽرني دنيا جو پهريون نظير صوفي شمار ڪيو وڃي ٿو
 Johannes (1260-1327)

غريبسن جو ريديار

(ترجمو)

آرڪ پيشپ (وڏو پادري)، آسڪر روميرو، 24 مارچ 1980 تي هڪ قاتل جي گوليءَ جو ان وقت نشانو بڻجي ويو، جڏهن هو سٽن-سلواڊور (ايلسلواڊور جي راڄڌانيءَ) جي هڪ ننڍي ديول ۾ واعظ ڪري رهيو هو. ملڪ توڙي ٻاهرين دنيا، هر هنڌ، هن جي مارچن کي ننڍو، ۽ عيسائي دنيا جي وڏي تعداد هن کي شهادت جو درجو ڏنو. اڄ هڪ وڏو تعداد ماڻهن جو کيس عقيدت پيش ڪرڻ لاءِ هن جي مقبري تي حاضري به ڏئي ٿو، سٽن سلواڊور جي وڏي ديول ۾ هن جي روح کي ثواب بخشائڻ لاءِ عبادت ڪئي وڃي ٿي ۽ سڄيءَ لٽن آمريڪا جا عيسائي هر سال سندس ياد ملهائين ٿا.

آرڪ پيشپ روميرو موت توڙي زندگيءَ ۾ ظلم کي محبت جي عيوض سان منهن ڏنو. سندس هزارين جان نثارن سٽن سلواڊور جي مرڪزي چوڪ تي قبضو ڪيو، ته جيئن کيس اتي دفن ڪجي، پر حڪومتي ڌر وارن مخالفن جي بارود ۽ هٿيارن جي ڌماڪن انهن کي ائين ڪرڻ نه ڏنو.

اڄ ايلسلواڊور جي هارين وٽ رڳو سندس تصوير جي موجودگي به خطرناڪ حرڪت تصور ڪئي ٿي وڃي. ۽ سندس خيالن جا انقلابي لاڙا انهن لاءِ سخت سزائن جو سبب ٿا بڻجن.

سندس وفات جي شروع وارن ڏينهن ۾ سلواڊور حڪومت جي ڪارندن لاپچار ڪڏهن ڪڏهن سندس ذڪر ڪيو، پر سلواڊور جي پريس خاموش رهي. هن جو موت، سلواڊور جي هزارين جان نثارن جي موت وانگر، عدم پيدا، گمشد ۽ بي سزا ٿي رهجي ويو.

آسڪر روميرو جي شهادت ان دشمنيءَ جو نتيجو هئي، جنهن دشمنيءَ جو شڪار سلواڊور جي سڄي ڪئٿولڪ چرچ تڏهن بڻي هئي يا ان کان به اڳ بڻجي چڪي هئي، جڏهن فيبروري 1977ع ۾ هو ان جو وڏو پادري مقرر ٿيو هو، ۽ اها دشمني ان جي خلاف اڄ تائين جاري آهي. ڪئٿولڪ پادري،

ڪيٿلڪ بيراڳيون، ڪيٿلڪ استاد، ۽ خدمتگار گرفتار ٿيندا رهيا ۽ پڻ مارجيا رهيا ۽ شديد اذيتون ۽ عذاب سهندا رهيا. ڪافي پادرين کي سندن علائقن مان ٻاهر نڪرڻ کان روڪيو ويو. ڪيترن ئي عيسائي ڪٽنب لاءِ، خاص طرح ٻهراڙين جي ايراضين ۾، پاڻ ۾ گڏجي ويهي بائيبل جي دور ڪرڻ يا عبادت ڪرڻ تي بندش وڌي ويئي. ڪيٿلڪ ديوليون، چرچ جي ريڊيو اسٽيشن، ڪيٿلڪ يونيورسٽي، انهن جا اسڪول ۽ ٻيا تعليمي ادارا، فوج جي سنگين، مشين گنن، بم ۽ بارودي حملن جا نشانا بڻيا. ۽ جيئن جو هي لفظ لکجي رهيا آهن، سلواڊور جي موجوده وڏي پادريءَ ۽ سندس معاونن کي سرڪاري طور موت جون ڌمڪيون ڏنيون پيون وڃن، چوٽه هو سرڪاري پوليس ۽ فوج جي موتمار ٽولن هٿان ماڻهن جي قتل ڪرڻ کي اڄ به نندين ٿا ۽ وڏي واڪ دنيا جي آڏو ان کي پڌرو ڪن ٿا.

آسڪر روميرو ڪو سياسي اڳواڻ ڪونه هو، جيتوڻيڪ سندس زندگيءَ ۽ ڪم مان سياست جو عڪس ضرور مليو ٿي. ان لحاظ کان هو گانڌي، مارٽن لوتھر ڪنگ ۽ بنينگو کان مختلف هو، جيڪي حالانڪ مذهبي ماڻهو هئا پر سياسي طاقت رکندڙ اڳواڻ به هئا. روميرو صرف هڪ پادري هو. پادري يعني ”ريڊار“. ان اکر جون اونهيون پاڙون عيسائي ۽ اسرائيلي ڪتابن ۾ ڪٽل آهن. قديم اسرائيلي پنهنجن بادشاهن کي ”ريڊار“ چوندا هئا، پر هن لاءِ اصلي ۽ بي عيب ”ريڊار“ خدا جي ذات هئي. عيسائين لاءِ عظيم ريڊار حضرت عيسيٰ عليه السلام آهي، جنهن پاڻ کي هڪ ”سنو ريڊار“ سڏيو ۽ چيو ته ”پنهنجي ڌڻ لاءِ هڪ حقيقي ريڊار ايترو جان نثار هئڻ کپي، جيئن ڌڻ کي بچائڻ لاءِ هو پنهنجي جان جي قرباني به ڏيئي ڇڏي.“ عيسائي پنهنجي چرچ جي اڳواڻن کي حضرت عيسيٰ جي ڪردار جي روشنيءَ ۾، ڌڻ جي ريڊار وانگر پنهنجو فرض پورو ڪندي ڏسڻ جي اميد رکن ته حق بجانب آهن.

روميرو مطابق، هڪ پادريءَ جي حيثيت ۾ سندس فرض اهو هو ته هو پنهنجي حلقي جي ماڻهن جي حفاظت ڪري، خدا ڏانهن انهن جي رهنمائي ڪري، پنهنجي ”رڌن“ لاءِ ”پاڻيءَ توڙي چاري“ لاءِ ڪوشش وٺي، کين نقصان ۽ مصيبت کان بچائي. جيئن ريڊار پنهنجي رڌن کي بگهڙ کان بچائيندو آهي. هڪ ريڊار وانگر ڌڻ کي صحيح سلامت رکڻ ۽ هڪ رڌ جي ڌڻ مان

نسي وڃڻ تي وري ان کي هٿ ڪرڻ سندس ذميداري هئي. هن پنهنجون ذميداريون ڪيئن پوريون ڪيون، ان جو اندازو انهن لفظن مان لڳائي سگهجي ٿو، جيڪي هن پنهنجي موت کان چند گهڙيون اڳ هڪ اخبار واري سان ڳالهائيندي چيا، جڏهن کيس خبر هئي ته کيس نه فقط مارڻ جون ڌمڪيون ڏنيون ويون هيون پر ان جا سانباهه به ٿي رهيا هئا؛ ”هڪ ريڊار طور آءٌ خدا جو شڪرگذار آهيان. جو هن مون کي منهنجي زندگي ٻين لاءِ وقف ڪرڻ جي همت عطا ڪئي - انهن لاءِ جن کي آءٌ پيار ڪريان ٿو ۽ انهن لاءِ به جيڪي منهنجي زندگي گل ڪرڻ لاءِ منهنجي پٺيان پيل آهن.“

هڪ پادريءَ جو ڪم خدا ۽ ماڻهن جي گهري تعلق قائم ڪرڻ لاءِ ماڻهن جي روحاني رهنمائي ڪرڻ آهي. جيتوڻيڪ عيسائي چرچ جي هر ميمبر تي هڪٻئي جي ذميداري آهي، پر دستوري طور مقرر ٿيل پادري اهڙيءَ ذميداريءَ لاءِ مڪمل طرح وقف هوندا آهن. هر پادري پنهنجي علائقي لاءِ ”ريڊار“ هو، پر روميو ته سٺن سلواڊور جو آرڪ پيشپ، وڏو پادري، هو. گويا هو وڏي علائقي جو ريڊار هو. اهڙيءَ طرح پوريءَ قوم پاران مٿس ڪي ذميداريون عائد ٿيون ٿي، حالانڪ ٻين پادرين جي پڻ پنهنجن پنهنجن علائقن ۾ اهڙي ئي هڪ حيثيت هئي.

پادري نه سياسي ليڊر آهن ۽ نه ئي هٿن گهرجن، ڇاڪاڻ جو چرچ ڪا سياسي تنظيم ناهي، پر چرچ ۽ ان جي اڳواڻن جي بعض قدامت سياسي ماحول کي متاثر ڪيو آهي. روميو جي چوڻ مطابق چرچ ۽ ان جي عقيدتي ۽ ايمان جي هميشه دنياوي مامرن تي ڇاپ رهي ٿي، ڇاهي اها عملي قدم جي صورت ۾ هجي يا اهڙي ڪنهن گهربل قدم جي نه کڻڻ جي صورت ۾. ۽ اهو انهيءَ ڪري، جو عيسائي عقيدو اسان کي دنيا کان الڳ ٿلڳ ڏٺو ڪري پر ان ۾ مصروف ۽ ان سان ڳنڍيل ٿو رکي. چرچ ڪو اهڙو ”قلمو“ ناهي، جيڪو ”شهر“ کان جدا هجي. دراصل شهر جا واسي حضرت عيسيٰ جا پوئلڳ آهن، جيڪي ان ۾ رهن ٿا، ڪم ڪن ٿا، جدوجهد ڪن ٿا ۽ ان جي چؤديواريءَ ۾ ئي مرن ٿا. عيسائي چرچ يا عيسائي عقيدو انساني عملن کي متاثر ڪري ٿو. هڪ عيسائيءَ لاءِ ضروري آهي ته هو صحيح رهڻي ڪرڻي اختيار ڪري، خاص طرح ٻين سان هو محبت ۽ انصاف ڪري. عيسائين جو عقيدو آهي ته

حضرت عيسيٰ اسان کي گناهن کان بچائڻ لاءِ هن دنيا ۾ آيو، ۽ غلط عملَ ئي گناهه آهن. اهڙيءَ طرح هڪ پادريءَ جو اهو فرض آهي ته هو پنهنجي ”ڌڻ“ کي گناهه کان ۽ گناهه جي بار کان بچائي.

ائين سٺن سلوواڊور جي وڏي علائقي جي ريڊار جي حيثيت ۾ هن انهن گناهه کي ننڍيو، جيڪي هن جي نظر ۾ عيسائي زندگيءَ يا تهذيب ۽ شائستگيءَ جي خلاف هئا؛ خاص طرح انصاف ۽ قانون جي بالادستيءَ جي نالي تي حڪومت جي ڪارندن طرفان ايڏا رسائي، ماڻهن جون ظالمان ۽ آمرانه گرفتاريون جن کي اڳتي هلي قتل ڪيو ويندو هو، جن جي قسمت جي فيصلي جي سندن پريشان حال خاندانن کي خبر به نه ملندي هئي، خاص طرح ڪمزور ۽ بي يار و مددگارن جا قتل، ججن ۽ سرڪاري عملدارن جون غلط ڪاريون ۽ سلوواڊور جي شهرين جي اڪثريت، خاص طرح هاري طبقي، جي مفلسي، جهالت، ڪمزور صحت ۽ سندن موت جي تڪڙي رفتار، ۽ کين سياسي طاقت ۽ سياسي زندگيءَ کان محروم رکڻ واري عمل جي حرڪت وغيره.

جيتوڻيڪ عيسائين جي هميشه ان ڳالهه تي گهري نظر رهي ٿي ته ماڻهو ڪيئن زندگي گذارين ٿا، پر ڪٽلڪ چرچ خاص طرح پنهنجي بي ۽ وڻيڪن ڪائونسل (وڻيڪن-فرمان-VII، 5-1962) دوران دنيا جي انساني معاملن تي نظر ثاني ڪئي ۽ پنهنجي ان ذميداريءَ کي نئون رخ ڏنو. چرچ جي ان ڪائونسل دنيا کي يقين دهائي ڪرائي ته خدا تعاليٰ جي طرفان چرچ کي سونپيل اها مشن آهي ته خدا تعاليٰ جي رٿا ۽ نقشي مطابق دنيا جي مدد ڪري، ته جيئن پوري دنيا ۾ انصاف، امن ۽ محبت لاءِ ”خدا جي حڪومت“ قائم ٿئي. توڙي جو خدا جي حڪومت مناسب وقت کان اڳ ڪماليٽ حاصل نه ڪري سگهندي، تنهن هوندي به عيسائين جو اهو فرض آهي ته دائماً ان جي ڪماليٽ لاءِ جدوجهد ڪندا رهن. ۽ ان جدوجهد جي هڪ حصي طور ضروري هو ته چرچ ماڻهن کي غربت ۽ ظلم کان نجات ڏيارڻ لاءِ انهن لکين ماڻهن جي ان نجات جو اعلان ڪري، جيڪي سندس ئي پنهنجا ”ٻار“ هئا، سندس ئي پٽ جا پانڌي هئا.

سلوواڊور جهڙن ملڪن، لڏن آمريڪا جي اڪثر ملڪن ۽ ٻين دنيا جي

ملڪن مان مراد آهي غريبن جي دنيا جنهن جي خدمت ڪرڻ چرچ جو فرض آهي. سلواڊور جي اڪثريت غريب ۽ مفلس ماڻهن تي مشتمل آهي، پر انهن مان به ڪافي ته خوفناڪ حد تائين مسڪين آهن. وئتيڪن II کان پوءِ لئٽن آمريڪا ۾ ڪئٿولڪ چرچ محسوس ڪرڻ شروع ڪيو ته ان کي غريبن جو پاسو ضرور وٺڻ گهرجي.

بحيٿيت آرڪ پيشپ جي، سندس ٽن سالن جي دور ۾، روميو ديول ۾ آچر جي صبح وارن واعظن ۾ قوم جي دل ۽ ضمير جي آواز جي ڳالهه ڪئي. اهڙيءَ طرح ڪنهن ٻئي چرچ ۾ به، جتي ڪو مخالف گروپ موجود هوندو هو، جيئن اڪثر ٿيندو هو، اتي به هن پنهنجي دل جي ڳالهه ڪرڻ کان ڪڏهن حذر ڪونه ڪيو. وڏي ديول جي ريڊيو اسٽيشن سلواڊور جي ڪافي وڏي حصي ۾ سندس پيغام پهچائيندي رهي. سواءِ اهڙن موقعن جي، جڏهن بمباريءَ ان کي خاموش ٿي ڪيو يا سرڪار طرفان ان جي آواز کي بند ٿي ڪيو ويو.

عيسائي دين جي شريعت مطابق پادريءَ جو واعظ بائيبل جي تعليم جي سمجهاڻيءَ لاءِ هو. ان جو مقصد هو ٻڌندڙن جي مدد ڪرڻ، جيئن ان جي پيغام جو سندن زندگيءَ سان لاڳاپو رهي. روميو پنهنجي پرچار ۾ سڄي هفتي بلڪ گذريل هفتن جا واقعا جهڙوڪ قتل، اغوا، اره زورائيءَ واريون گرفتاريون ۽ انساني حقن جي پائماليءَ جو عڪس پيش ڪندو هو. انهن مان ڪافي رپورٽون ته پوليس طرفان لکيون ٿي نه وينديون هيون، ۽ ٻيون وري لکي ۽ پوءِ ڦاڙي، ٽڪرا ٽڪرا ڪري، اڇلايون وينديون هيون. روميو جو واعظ انهيءَ معنيٰ ۾ ماڻهن جو آواز هو. انهن جو آواز جن کي آواز نه هو ۽ انهن جو آواز جيڪي گرفتار ڪيا ٿي ويا ۽ ان جي مڃڻ کان پوليس ۽ سڪيورٽي فورس انڪار ٿي ڪيو. هنن جا ڪٽنب تڏهن وڏي پادريءَ وٽ ايندا هئا، ڇو جو هنن جو ڪو ٻيو تدارڪ نه هوندو. نيٺ وڏي ديول مظلومن جي قانوني امداد فراهم ڪرڻ لاءِ هڪ آفيس قائم ڪئي ۽ انهن جي مقدمن لاءِ قانوني تدارڪ جون ڪوششون ورتيون. سٽن سلواڊور ۾ روميو جي ان آفيس ۾، توڙي ڳوڻاڻن علائقن ۾ سندس دوري دوران، هن غريبن جون ڪيئي ڳالهيون ۽ ڳالهين تي ڳالهيون ٻڌيون. مارڪٽ جون ڳالهيون، مارن،

اڏاءَ رسانيءَ، گهرن کي باهين ڏيڻ ۽ فصلن کي تباھ ڪرڻ جون ڳالهيون ۽ قصا ٻڌا. ان ڪم جي دوران هن کي غريب جي قرب ۽ خلوص جي خبر پيئي، جنهن هن جي مهرباني تي مڃي ۽ اڪثر هن جي آڏو پنهنجي وفاداريءَ جو مظاهرو ٿي ڪيو. خاص طرح سلواڊور جو اهو غريب طبقي ٿي هو، جنهن ديول جي آچر واريءَ گڏجاڻيءَ ۾ شرڪت ٿي ڪئي، ۽ هو پنهنجون دليون کولي هن کي مبارڪون ڏيندا هئا ۽ هن جا احسان مڃيندا هئا. جڏهن هن ڳوٺن جا دورا ڪيا، ته ڳوٺن جي رهواسين سندس استقبال ڪيو ۽ ٻن سوين هزارين خط لکي سندس همت افزائي ڪئي ۽ کيس پنهنجو ”آواز“ ۽ پنهنجو ”بچائيندڙ“ ۽ ”مددگار“ سڏيو.

روميرو جي وڏي پادري ٿيڻ کان اڳ ڪيترن ئي ننڍن ڳوٺن جي پادرين عيسائي عقيدو رکندڙ ننڍڙين برادرين جي ترقيءَ لاءِ ڪوشش ورتي هئي. هارين جا گروپ هفتي ۾ هڪ دفعو پاڻ ۾ ملڻ لڳا هئا. هو گڏجي بائبل پڙهندا ۽ ڳالهه ٻولهه ۽ بحث مباحثو ڪندا هئا. هو پنهنجي پنهنجي طبقي جي خوشحاليءَ لاءِ رٿائون ٺاهڻ ۽ اهڙا ليڊر چونڊڻ لڳا هئا، جيڪي عيسائي فلسفي ۽ بائبل لاءِ تربيتي ڪاميٽين ۾ شريڪ ٿيندا هئا. اهڙيون ڪاميٽيون هاڻي وچ آمريڪا جي وڏي حصي ۾ ۽ ٻين اهڙن سڄيءَ لٽن آمريڪا جي ڀاڱن ۾ جهڙوڪ برازيل جي ملڪ ۽ ٻين هنڌن تي موجود آهن، جيڪي رومن ڪئٿولڪ چرچ جي زندگيءَ ۾ وڏي اهميت رکن ٿيون.

بهرحال، ڪڙمين جي ميل ملاقات ۽ گڏيل قدم واريءَ سوچ مان سلواڊور جي جاگيردارن ۽ زميندارن کي زبردست خطرو ڏسڻ ۾ آيو. خاص طرح 1962ع کان پوءِ، جڏهن هزارين ڪڙمين کي ماريو ويو، چوٽه مڪاني طور ملڪ جي هڪ علائقي ۾ انهن وڌيڪ سَهڻ جي طاقت نه ڏيکاريندي، اتي بغاوت ڪئي هئي - سلواڊور جا اهي زميندار ۽ جاگيردار زبردست خوف ۽ هراس ۾ رهڻ لڳا هئا. لڳو لڳ، ملڪ ۾ ڪيتريون ئي عيسائي برادريون منظم ٿيڻ لڳيون هيون، ۽ ائين ڪئٿولڪ مفڪرن جي گذريل سوين سالن جي سوچ ۽ فڪر کان متاثر راجن ۽ هارين جون تنظيمون پڻ وجود ۾ آيون. ڪيترن پادرين کي ڪڙمين جي تنظيمن ذريعي ۽ انهن جي سياسي دٻاءُ جي نتيجي ۾ سماج جي ڏاڍن ۽ زوردار گروهن کان سماجي انصاف جي حصول

جي اميد پيدا ٿي. انهن پوءِ انهن ڪڙمين جي تنظيمن جي همت افزائي ڪئي. ۽ انهن لاءِ سماجي انصاف توڙي سک پريءَ زندگيءَ جي اميد جي پنهنجي پرچار کي وڌايو. عيسائي برادرين بائيبل جي تعليم ۽ ان جي نئين تعبير ۽ تفسير جي روشنيءَ ۾ عام ماڻهن کي وڌيڪ باخبر ڪيو ته هو ڪهڙيءَ نه تڪليف ۽ پريشانيءَ واري زندگي گذاري رهيا هئا. مظلومن ۽ هيٺن کي حضرت عيسيٰ جو پيغام ياد ڏياريو ويو، جنهن ۾ ماڻهن واسطي باوقار زندگيءَ لاءِ ڪوشش جي تلقين ڪيل هئي. ان کان پوءِ گڏيل مقصد لاءِ عيسائي برادرين ۽ هارين جي جماعتن جو اتحاد هڪ ٻيو منطقي قدم هو. ان اتحاد ۾، عيسائي برادرين هارين جي تنظيمن جي، ڪٿي ڪجهه قدر ۽ ڪٿي گهڻي قدر، اڳواڻي پڻ سنڀالي. وڏن زميندارن ۽ جاگيردارن کي ائين عيسائي برادرين ۽ خالص هاري تنظيمن ۾ ڪو خاص فرق ڏسڻ ۾ نٿي آيو. چوڻهه گهڻو ڪري ساڳيا ماڻهو، ساڳيا هاري ۽ ڪمي ڪاسبِي ۽ انهن جا اڳواڻ ٻنهي هنڌ موجود ڏسڻ ۾ ٿي آيا.

22 فيبروري 1977ع تي جڏهن آسڪر روميرو آرڪ پيشپ ٿيو، ته هن کي اميد ڪانه هئي ته ڪو هو غريبن جو ايڏو سگهارو مددگار يا نجات ڏياريندڙ ثابت ٿي سگهندو. سلواڊور جي مشرق ۾ هڪ ننڍي جابلو ڳوٺ ۾ هو ڄائو هو. 13 سالن جي عمر ۾ هن کي هڪ عيسائي مدرسي ۾ ويهاريو ويو هو. هن جي ذهني لاڙي علائقي جي پادريءَ کي آماده ڪيو ته کيس اعليٰ مذهبي تعليم لاءِ روم موڪليو وڃي، جتي 1942ع ۾ کيس پادريءَ جو جو عطا ڪيو ويو. روم ۾ ڇهه سال رهڻ سبب هن جي من ۾ پوپ ۽ هن جي آفيس سان وفاداريءَ ۽ عقيدت منڍيءَ جا جذبا پختا ٿيا. 1943ع ۾ سلواڊور واپس اچڻ تي هن سئن مائيڪل شهر جي ننڍي پادريءَ جي حيثيت ۾ پنهنجو ڪم شروع ڪيو. هن پنهنجي ان منصب جا فرائض سرانجام ڏيندي، اخبارن ۾ لکڻ، تقريرون ڪرڻ ۽ مڪاني ريڊيو تان ڳالهائڻ جي ڪم ۾ پاڻ کي مصروف رکيو، جيڪو ڪم ان وقت ۽ انهن حالتن ۾ هڪ پادريءَ لاءِ خلاف توقع هو. 1967ع ۾ پادرين جي هڪ ڪانفرنس کيس سيڪريٽري جنرل چونڊيو ۽ هو ائين سئن سلواڊور (سلواڊور جي گاديءَ جي شهر) روانو ٿيو. هن جي ذهني تازگيءَ ۽ توانائيءَ ۽ عملي صلاحيتن آرڪ پيشپ لوئيس چاويس

کي متاثر ڪيو، جنهن کيس پنهنجو خاص معاون مقرر ڪيو. ائين 1970ع ۾ کيس پيشپ بنايو ويو ۽ پيشپن جي ڪانفرنس گڏ ڪرڻ لاءِ هن وڏي پادريءَ جي ڪافي مدد ڪئي. پنهنجي ذميدارين جي علاوہ هن کي ”ديولين جي اخبار“ جو ايڊيٽر ۽ پادرين جي تربيتي درسگاه جو ناظم مقرر ڪيو ويو. 1974ع ۾ پوپ کيس سٽن مائڪل ويجهو سنٽياگو-ڊي-ماريا شهر جو پيشپ مقرر ڪيو، جتي هو آرڪ پيشپ ٿيڻ تائين قائم رهيو.

هڪ پادريءَ ۽ پيشپ جي حيثيت ۾ هن پنهنجي عملي توانائيءَ، مذهبي ڄاڻ ۽ چرچ لاءِ ايتار جو ڀرپور مظاهرو ڪيو. پر ساڳئي وقت وئٽيڪن فرمان (5-1962ع) کان پوءِ چرچ ۾ جيڪي نوان خيال يا لاڙا اڀريا، تن جي باري ۾ هن ڪافي محطاط رويو اختيار ڪيو. سٽن سلواڊور جي معاون پادريءَ جي حيثيت ۾ پڻ هن پادرين ۽ پادرين جي سينيٽ جي گڏجاڻين ۾ شريڪ ٿيڻ کان حذر ڪيو، جن ۾ انهن نون خيالن ۽ لاڙن جي روشنيءَ ۾ پاليسيون ۽ عملي رٿائون طيءَ ڪيون وينديون هيون. هن کي وئٽيڪن جو اعلان قبول ته هو، پر ان مان جيڪي نتيجا ٻين اخذ ٿي ڪيا، سي هن پنهنجي لاءِ قابل عمل نٿي سمجهيا - ڪائونسل چرچ کي ”خداجي بدن ۽ خادمن جي جماعت“ سڏيو هو، جيڪي ڌرتيءَ تي خدا جي حڪومت جو تعميم راتي ڪم ڪري رهيا هئا، ته جيئن دنيا تباهيءَ کان محفوظ رهي، ۽ ان خدا جي حڪومت جو اهو تعميم راتي ڪم ازل تائين جاري رهي سگهي. رومير و زندگيءَ جو وڏو حصو چرچ سان وابسته گذاريو هو، جنهن ۾ زور ان ڳالهه تي هو ته اختيار مٿان کان يعني پوپ اعظم کان ٿيندو پيشپن ۽ پادرين ۽ پوءِ عام ميمبرن تائين رسبو ٿي، ۽ انهن سڀني کي پنهنجن عملن سان پنهنجي آخرت سنوارڻي هئي. هي ٻه رخ هئا، جن وچ ۾ رومير و کي پنهنجي پسندجو فيصلو چرچ جي هڪ باختيار ۽ ذميدار عهددار طور ڪرڻو هو. رومير و زندگيءَ جو وڏو حصو چرچ ۾ گذاريو هو. ۽ سدائين هو ان جي دستوري رخ يعني نرم رخ سان وابسته رهيو هو. انهيءَ ڪري هن کي پنهنجي هڪ رخ ۽ ذهنييت کي ٻئي تيزيءَ واري دائري عمل ۾ تبديل ڪرڻ لاءِ وقت ۽ تجربو گهربل هو. پر هن آخر ڏٺو ته چرچ ۽ انسان خدا جي ماتحت هئا، ۽ هن ذاتي طور سوچيو ته هن کي ان واعدي جو حامي هجڻ گهرجي، جيڪو انسانن لاءِ خدا تعاليٰ جي

طرفان آهي. جيڪو اسان کي پيار ڪري ٿو، جڏهن اسين بي انصافين جي ڳالهه ٿا ڪريون ته اڄ اسان کي الٽو ننديو وڃي ٿو ۽ چيو وڃي ٿو ته اسين سياست ڪري رهيا آهيون، پر اهو سڀ ڪجهه ته خدا جي ئي حڪم مطابق آهي، جو اسين ڌرتيءَ تي ٿيندڙ بي انصافيءَ خلاف ڳالهايون ٿا!

روميرو کي چرچ جي روايتي انفراديت مائل نرم رخ ۽ روش کان پاڻ کي موڙي ان جي ٻئي عوام دوستيءَ جي رخ ڏانهن وڌڻ تي ان وقت مجبور ٿيڻو پيو، جڏهن هن خود چرچ کي به انسان دشمنن جي حملي جي زد ۾ ڏٺو. جڏهن هيءُ وڏو پادري ٿيو، تڏهن سلواڊور جي حڪومت ڪيترن ڪم ڪندڙ غير ملڪي پادرين کي ملڪ نيڪالي ڏيئي ڇڏي. سندس هڪ تقرير جي ٽن هفتن کان پوءِ هڪ عوام دشمن بندوق باز هڪ ڳولائي پادريءَ ۽ ٻن ان جي معاونن کي ماري ڇڏيو. ان پادريءَ، روٽيلو گرئنديءَ، کي روميرو ۽ سلواڊور جا سڀ پادري سڃاڻندا هئا ۽ هن جي عزت ڪندا هئا. ”اهو واقعو مون لاءِ خدا جي سڏ وانگر هو.“ هن پوءِ پنهنجن ساٿي پادرين کي چيو. هن جي تحرڪ سان، وڏيءَ ديول طرفان، گرئنديءَ جي موت خلاف احتجاج طور ڪئٿولڪ اسڪول تن ڏينهن تائين، ۽ آچر جي هفتيوار گڏجاڻيءَ کان سواءِ چرچ جون سڀ مجلسون بند رکيون، ۽ ان آچر جي هفتيوار هڪ گڏجاڻيءَ ۽ هڪ ايلسولواڊور جي مرڪزي چونڪ ۾ سڀني ماڻهن کي اچڻ جي عام دعوت ڏني. ايندڙ هفتن ۾ ٻئي پادريءَ کي حڪومت طرفان ملڪ نيڪالي ڏني ويئي، سرڪار پسند هڪ بندوق باز هڪ ٻئي پادريءَ ۽ ان جي هڪ معاون کي قتل ڪيو. ۽ پوءِ فوجن شهر تي حملو ڪيو ۽ ڳوٺ ۾ جتي روٽيلو گرئندي ڪم ڪندو هو، درجن ماڻهن کي بنان پڇا ڳاچا جي، ماري ڇڏيو.

ڪرنل آرٿيرو آرمينڊو مولينا انهن پهرين مهينن دوران ايلسولواڊور جو صدر هو. روميرو ڪيس اڳيئي سڃاڻندو هو. ان ڏانهن، 1975ع ۾ سنٽياگو-ڊي-ماريا جي هڪ علائقي ۾ پنجن هارين کي دفاعي فوجن طرفان ماري ڇڏڻ تي هن هڪ احتجاجي خط موڪليو هو. گرئنديءَ جي موت کان پوءِ آرڪ پيشپ روميرو ان وقت تائين سرڪاري ڪمن ۾ حصي وٺڻ کان انڪار ڪري ڇڏيو، جيستائين سرڪار طرفان انهيءَ قتلام خلاف تحقيقات نه ڪرائي ويئي هئي. پر اڄ تائين، بهرحال سرڪار طرفان ان شهر جي عام

قتلام توڙي ڪرڻديءَ جي قتل بابت ڪابه تحقيقات نه ڪرائي ويئي. پهرين جولاءِ تي مولينا جي جانشين، جنرل ڪارلوس همبرٽو، عهدو سنڀاليو. آرڪ پشپ روميرو ان تقريب ۾ شرڪت نه ڪئي، حالانڪ روايتي طرح سڀني پادري اهڙين تقريبن ۾ شريڪ ٿيندا هئا. هن پنهنجي ماتحت ٽن پيشن ڪي پڻ شريڪ ٿيڻ کان روڪيو، پر انهن مان ٻن پيشن ۽ نائشو نالي پوپ جي خاص نمائندي ان تقريب ۾ شرڪت ڪئي.

اٺين آرڪ پشپ روميرو جي حڪومت سان چڪتاڻ ختم ڪانه ٿي بلڪ جاري رهي. آرڪ پشپ روميرو پوءِ آگسٽ 1977ع ۾ نئين صدر جي دعوت تي ساڻس ملڻ ويو. ملڪ جي نئين صدر سان ان ملاقات دوران آرڪ پشپ هن جي آڏو چرچ ۽ ماڻهن خلاف سرزد ٿيل ڏوهن، پادرين جي ڏيهه نيڪاليءَ ۽ عام خونريزين جي تحقيقات نه ڪرائڻ، پادرين کي سندن علائقن ۾ واپسيءَ تي خوفزدہ ڪرڻ، بونيس جي قبضي ۾ موجود ماڻهن جي گمبندگيءَ، عام دهشت ۽ دٻاءُ جي ماحول، وارنن کان سواءِ عام گرفتارين ۽ شنوائيءَ کان سواءِ ماڻهن کي جيلن ۾ اندر رکڻ، سلواڊورين پادرين جي ٻاهرين ملڪن کان واپسيءَ تي بندش ۽ چرچ خلاف سرڪاري حلقن طرفان مسلسل پروپيگنڊا ۽ الزام تراشين جي فهرست پيش ڪئي. هن تجويز پيش ڪئي ته فوجي اڳواڻ چرچ جي نمائندن سان گڏجاڻيون ڪري، چرچ جي سماجي فلسفي جو اڀياس ڪن ۽ ڀلي خاطري ڪري ڏسن ته اهي هرگز ڪميونسٽ يا منفي رجحان رکندڙ نه آهن. هن سرڪار تي زور ڀريو ته ماڻهن جي حالت بهتر بنائڻ ۽ ملڪ ۾ بنيادي اصلاحات نافذ ڪرڻ لاءِ اهر ۽ جاندار فيصلا ڪيا وڃن.

هن جي تجويز جي موٽ ۾ ٺلهين چند گڏجاڻين کان وڌيڪ ڪجهه به نه ٿيو. سڄي جدوجهد ۽ سڀ ڳالهين بيهڪار ثابت ٿيون. آرڪ پشپ هڪ مهيني بعد جيڪو تائڪيدي خط صدر کي لکيو، ان جو جواب به وري کيس نه مليو. ساڳئي وقت سرڪاري فوجن هڪ ڪئٽلڪ روحاني تحريڪ، ”ڪرسيلاس ڊي ڪرسٽينڊاڊ“، جا ٻه هاري اڳواڻ ماري وڌا. نومبر ۾ فوجن ملڪ جي مشرقي حصي ۾ اوسيڪالا جي ڳوٺ تي چڙهائي ڪئي ۽ اتان وڌيڪ ديول جي ٻاهران پادريءَ ۽ ٻين مذهبي اڳواڻن کي مارڪت ڪئي ۽

ايڏاء رسايا. تن هفتن بعد حڪومت هڪ ”پبلڪ آرڊر لا“ جاري ڪيو، جنهن جي نتيجي ۾ ڪيترين ئي عام ڳالهين کي سياسي ڏوه قرار ڏنو ويو، ۽ انهن لاءِ ڳريون ڳريون سزائون مقرر ڪيون ويون. ماڻهن جي عام گرفتارين ڪرڻ جا باقاعدي اختيار پوليس کي ڏنا ويا ۽ حڪومت جي ڊپٽي ڊائريڪٽر وارن قدامت کي قانوني پوڄاڪ پهرائي ويئي. ايلسواڊور جي عام ماڻهن ۽ پادري برادريءَ جي شديد احتجاج جي باوجود، فيبروري 1979ع تائين هيءَ ظلمي صورتحال سڄي ملڪ ۾ جاري رهي.

مارچ 1978ع ۾ حڪومت جي قائم ڪيل هڪ نيم فوجي هارين جي تنظيم ”آرڊين“ جي ميمبرن، سٽن سلواڊور جي اوڀر ۾ چند ميلن جي مفاصلي تي سٽن-پيڊرو-پيرو-لاپن شهر جي آسپاس ظلم جي بازار گرم ڪري ڏني. ظلم جي ردعمل ۾ پيگل ماڻهن لاءِ وڏي ديول پنهنجا دروازا کولي ڇڏيا، ۽ مذهبي درسگاهن کي انهن لاءِ رهڻ جي گهرڻ ۾ تبديل ڪري ڇڏيو. آرڪ پيشپ روميرو ظلم ۽ زيادتين جي حقيقت لاءِ هڪ ڪميشن مقرر ڪئي ۽ پنهنجن واعظن ۾ انهن ظلمن ۽ زيادتين جا سنوان سڏا ڏڪر ڪيا. انهن ڏينهن ۾ ايلسواڊور ۾ هڙتال واقعن خلاف صرف ٻن جو ئي هڪ آواز سچ جو آواز سمجهيو ويندو هو. 30 اپريل تي هن وڪيلن جي ان عرضداشت جي تصديق ڪئي، جنهن ۾ وڪيلن شڪايت ڪئي هئي ته سندن اصيل قيدين کي مقدمن جي ڪارروائيءَ لاءِ ڪورٽ ۾ آندو وڃي ٿو، ته انهن جي جسمن تي پوليس هٿان مارڪٽ جا نشان موجود هجن ٿا، ۽ ججن جي آڏو پوليس جا آهي ئي ماڻهو انهن کي دٻائين ۽ هيسائين ٿا، جن جي هٿان ئي هنن جي اها مارڪٽ ٿيل هئي. هن اها به ڪلمر ڪلا شڪايت ڪئي ته سپريم ڪورٽ به، جنهن جو ڪم هيٺين عدالتن جي اهڙين بي انصافين تي نظر رکڻ آهي، ان ۾ ڪوبه گهربل تدارڪ نه ڪيو هو. جن ججن حڪومت ۽ حڪومت جي عملدارن ۽ همدردن جي ائين ڏئي وائڻي پاسخاطري ڪئي ٿي، اهڙن ججن کي هن سرڪار وٽ ۽ دولتمند ماڻهن وٽ ”وڪيل مال“ سڏيو.

ڪجهه ڏينهن کان پوءِ هن کي سپريم ڪورٽ جو خط مليو، جنهن ۾ هن کان ”بدرڪردار ججن“ جا نالا پڇيا ويا هئا. 14 مئي تي پنهنجي واعظ ۾ هن انهيءَ خط جو جواب ڏنو، جنهن کي سڄي ملڪ به ٻڌو، ڇو ته سپريم

ڪورٽ پنهنجو خط به اخبارن ۾ اڳي ئي شايع ڪرائي ڇڏيو هو. ان مان سرڪار جو مقصد هو ته کيس ائين ٺهيءَ ساڳئي ”بد ڪردار“ عدالتي نظام آڏو آندو وڃي، جنهن تي هن تنقيد ڪئي هئي. پر هن پنهنجي واعظ ۾ جيڪو ڪليو ڪلايو جواب ڏنو، سو اهو هو ته هن ”بد ڪردار ججن“ جو اصطلاح ڪتب ڪونه آندو هو، جيڪو هن ڏانهن سپريم ڪورٽ جي خط ۾ منسوب ڪيو ويو هو. هڪ پادريءَ جي حيثيت ۾ عدالت اڳيان زيادتين جي نشاندهي ڪندي هن فقط عدالت کي پنهنجو فرض ياد ڏياريو هو ته انصاف جي ناکاميءَ ۽ انساني حقن جي پائيماليءَ جو تدارڪ ڪيو وڃي، جيڪا ناکامي ۽ پائيمالي خود عدالتن جي احاطن ۾ ئي پيش ايندي ڏني پئي ويئي. جج ملزمن جا قبوليت ناما جيڪي ڪائون اڏيتاڪ مارڪٽ کان پوءِ ورتا ويا ٿي، قبول ڪري رهيا هئا. وارنٽن کان سواءِ گرفتار ٿيل ماڻهن کي ڪورٽ ۾ حاضر ڪئي وڃڻ جي حق کان محروم رکيو پئي ويو، ۽ جج ان سلسلي ۾ پنهنجي مجبوري ظاهر ڪري رهيا هئا. گرفتار ٿيلن جون مائرون ۽ ٻيا انهن جي ڪٽنب جا ماڻهو مهينن جا مهينا بيڪار ڪورٽن جا در ڪڙڪائيندا ٿي رهيا ته کين رڳو پنهنجن عزيزن قريبن جا پتا نشان ٻڌايا وڃن ته هو ڪٿي بند هئا ۽ ڪهڙن ڏوهن ۾ جهليل هئا؟ هر پيري پوليس توڙي فوج جي طرفان اهڙن گرفتار ٿيل ماڻهن جي باري ۾ لاعلميءَ جا اظهار ٿيندا ٿي رهيا. ملڪ نيڪالي ڏنل ماڻهن کي واپس پنهنجي وطن موٽڻ نٿي ڏنو ويو. ماڻهن کان جماعت ٺاهڻ جو حق توڙي هڙتال ڪرڻ جو حق ڪسيو ويو هو. حالانڪ سلواڊورين آئين توڙي عالمي انساني حقن جي اعلان مطابق انهن حقن جو ايلسلاڊور جي ماڻهن کي يقين ڏياريل هو- ۽ پوءِ به سپريم ڪورٽ انهن حقن جي حفاظت لاءِ ڪجهه نه پئي ڪري سگهي! هن طرفان لڳايل الزام، عدالت کي بدنام ڪرڻ لاءِ نه، پر اصلاح لاءِ هئا.

”آءٌ ان ۾ عقيدو ٿو رکان ته هڪ ريڊار جي حيثيت ۾ منهنجو اهو فرض آهي، جيڪو انجيل سڳوري طرفان مون تي رکيو ويو آهي، ته ماڻهن سان ٿيندڙ بي انصافيءَ خلاف آواز بلند ڪريان. ان جي نتيجي ۾ آءٌ مقدمي کي منهن ڏيڻ يا جيل ۾ وڃڻ لاءِ تيار آهيان، جيتوڻيڪ ائين ڪرڻ سان هو رڳو پاڻ کي هڪڙي وڌيڪ بي انصافيءَ جي عمل جا گنگهار ٿي بڻائيندا.“

آرڪ پشپ جي هن جواب کان پوءِ اُن سڄي واقعي کي اُتي ئي بند ڪيو ويو، ۽ اُن بابت وري عدالت طرفان ڪا وضاحت ڪانه ڪئي ويئي.

1978ع جي آخر ڌاري هڪ ٻيو پادري ماريو ويو. حڪومت طرفان ان لاءِ چيو ويو ته حڪومت جي نئشنل گارڊن ۽ انقلابين جي هڪ گروپ جي وچ ۾ گولين جي ڏي وٺ ۾ هيءُ پادري به مئو هو. آرڪ پشپ طرفان مقرر ڪيل تحقيقاتي ڪميشن، بهرحال، اُن نتيجي تي پهتي ته پادريءَ ۽ ٻين مقتولن کي گولين جي نشاني بنائڻ کان پوءِ ئي اهو گولين جي ڏي وٺ جو ڊرامو رچايو ويو هو. بهرحال، ان ڳالهه جي ثبوت تي ته مقتول پادري ارنيسٽ پيريرا کي انقلابي گروپ سان همدردي هئي، ۽ هُن شايد ساڻن گڏجي ڪم به ڪيو هو، روميرو پنهنجو ڏک به ظاهر ڪيو، ۽ عام اعلان ذريعي هن سڀني پادرين لاءِ تنبيهه جاري ڪئي ته آئنده هو سندس مشوري ۽ اجازت کان سواءِ ڪهڙيءَ به نوعيت جي سياسي ڪم ۾ حصو نه وٺندا.

هن چيو ته چرچ سڀني سياسي گروپن کان مٿانهين ۽ خودمختيار آهي، ۽ هر پادري چرچ جي نمائندگي ڪري ٿو، ۽ چرچ ان دهشت گرديءَ جي ڪاررواين کي ڪڏهن به نظرانداز نٿي ڪري سگهي، جيڪي ٻنهي طرفن جي بعض ٽولن شروع ڪري رکيون هيون.

جنوري 1979ع ۾ هڪ ٻيو پادري ۽ چار ٻيا نوجوان هڪ پناهه گاهه ۾ ان وقت فوجن جي گولين جو شڪار بڻجي ويا، جڏهن هو عبادت لاءِ اتي ويل هئا. مٿن ان شڪ ۾ گولي هلائي ويئي ته گڏجاڻي انقلابين جي هئي. آرڪ پشپ مرڪزي پلازا ۾ تدفين لاءِ گڏ ٿيل هزارن جي ميڙ کي خطاب ڪندي ٻڌايو ته صدر همبرٽو جي اها دعويٰ ته ايلسلاوڊور ۾ چرچ جي خلاف ڪو به ظلم روا رکيو نه ويو آهي، نسورو ڪوڙ آهي.

جلد ئي پوءِ آرڪ پشپ روميرو ميڪسيڪو ۾ لئٽن آمريڪا جي پادرين جي گڏجاڻيءَ ۾ شرڪت ڪرڻ لاءِ ٽن هفتن لاءِ ويو، جتي هُن غريبن لاءِ سماجي انصاف گهريو، ۽ ستايل ماڻهن تي روا رکيل ظلم ۽ زبردستيءَ جي خاتمي جي گهر ڪئي. 1968ع ۾ ڪولمبيا جي شهر ميڊلن ۾ پادرين گڏجاڻي ڪري، ان امڪان تي غور ڪيو هو ته ”وئٽيڪن ٻئي“ جي فرمان ذريعي چرچ کي مليل هدايتون لاطيني آمريڪا ۾ ڪيئن عمل ۾ آنديون

ويجن؛ ان گڏجاڻيءَ ۾ هنن فيصلو ڪيو هو ته غريب خلق لاءِ انصاف ۽ مظلومن لاءِ آزاديءَ واسطي عملي ڪم ڪيو وڃي. اتي ميدلن شهر ۾، جيڪو هنن اهو فيصلو ڪيو هو، ان جي هاڻي هنن ميڪسيڪو ۾ تصديق ڪئي ۽ چرچ تي زور آندو ته عوام کي چرچ ۽ سماج جي معاملات ۾ پوري حصي وٺڻ جو موقعو ڏنو وڃي ۽ ان لاءِ سندن هر طرح جي مدد، رهنمائي ۽ همت افزائي ڪئي وڃي. روميرو اتان ميڪسيڪو مان واپس اچڻ تي ماڻهن کي ٻڌايو ته ”ميدلن“ جي مشورت ۾ پادرين ڇا سوچيو هو ۽ ڪهڙا فيصلو ڪيا هئا، ۽ وڌيڪ هن ملڪ جي سياستدانن، ڪارخانيدارن، ماهرن ۽ ڪاروباري ماڻهن کي خلوص دل سان اپيل ڪئي هئي ته

”توهان وٽ قوم جي مسئلن جي حل جي ڪنجي آهي. پر چرچ توهان کي اها شيءِ ڏيئي رهي آهي، جيڪا توهان وٽ ڪانهي. ۽ اها آهي اميد، جدوجهد لاءِ اس پريو جذبو ۽ هيءُ فهر ته اسان لاءِ دنيا ۾ هتي ئي سٺين راهه آهي، ۽ ان جي مسرت ته خدا اسان جو مالڪ آهي ۽ اسان کي زور ۽ ڏاڍ کان محفوظ رکي ٿو.“

مئي 1979ع ۾ حڪومت طرفان احتجاجي مظاهرين تي بار بار گوليون هلائي کين چڙوچڙ ڪيو ويو. مهيني جي آخر تائين 115 مئا، 55 گرفتار ٿيا، جن مان 30 غائب ٿي ويا، جن کي شايد هميشه لاءِ گم ڪيو ويو، ۽ اهي وري ڏسڻ ۾ نه آيا. جون 1979ع ۾ 123 مئا، 47 گرفتار ڪيا ويا، جن مان 18 غائب قرار ڏنا ويا، ڪيترا سارا زخمي ٿيا، ڪافي گاڏيون، جايون ۽ جڳهون تباهه ڪيون ويون. وڏي پادريءَ امن جي اپيل ڪئي. هڪ وڌيڪ پادري نامعلوم ماڻهن هٿان مارجي ويو. روميرو ان کي اهڙي هڪ سٺي ۽ سرگرم پادريءَ طور ساراهيو، جنهن عيسائي برادريءَ جي هيٺن ۽ ننڍن ڪٽنب جي رهنمائيءَ ۽ مدد لاءِ پاڻ کي وقف ڪري ڇڏيو هو.

”اسين پنهنجن استادن، مزدورن ۽ هارين سان گڏ پنهنجن پادرين جو خون پيش ڪري سگهون ٿا. اهو محبت جو سنگ ميل آهي. اهو افسوسناڪ ٿيندو ته هڪ اهڙي سرزمين، جتي ظالمان نموني قتل ٿيندا هجن، اتي مظلومن ۽ متاثر ٿيلن سان گڏ پادري نه هجن. اهي چرچ جي ساک آهن ۽ ثبوت آهن، ته هنن پنهنجي ”ڌڻ“ جي معصوم ماڻهن پاران قرباني ڏني.“

فساد جاري رهيا. آگست 1979ع ۾ هڪ ٻئي علائقي جو پادري هڪ پوليس آفيسر هٿان مارجي ويو. آرڪ پشپ هڪ ڳوٺ جي دوري تي وڃي رهيو هو، ته فوجين هن جي ڪار کي روڪي، ان جي تلاشي ورتي. سيپٽمبر ۾ ڪن فوجي آفيسرن هن کي اعتماد ۾ ورتو ته صدر همبرٽو جي حڪومت جو تختو اونڌو ڪيو ويندو ۽ ان جي جاءِ فوجي آفيسرن ۽ شهرين جي هڪ اصلاح پسند حڪومت والاريندي. 15 آڪٽوبر تي انقلاب ٻريا ٿيو ۽ وڏي پادريءَ روميرو ماڻهن کي اپيل ڪئي ته هو هاڻي خاموش رهن ۽ نئين حڪومت کي پنهنجن واعدن ٺاهڻ جو موقعو ڏين.

پر نئين حڪومت ”حفاظتي فوجن“ کي قابو رکڻ ۾ ناڪام ويئي، ۽ 1979ع جي آخر ڌاري حڪوت سان شريڪ نيڪ نيت شهرين ڏٺو ته هو حڪومت سان وڌيڪ معاهدو ۽ شرڪت جاري رکي ٿا سگهن. 2 جنوري 1980ع تي وڏو پادري اعليٰ آفيسرن جي هڪ گڏجاڻيءَ ۾ شريڪ ٿيو، جتي هن کين تلقين ڪئي ته هر ڪو پنهنجي ضمير جي آواز پٺيان قدم اڳتي وڌائي. سڀني استعفيٰ جو فيصلو ڪيو. حڪومت جون سموريون واڳون ائين وري به انهن ئي فوجي آفيسرن جي حوالي ڪيون ويون (جيڪي هونئن به انهن ئي جي هٿن ۾ هيون)، جن همبرٽو جي خلاف انقلاب عمل ۾ آندو هو، ۽ اهو فيصلو ٻيو ته هاڻي ڪرسچن ڊيموڪريٽڪ پارٽيءَ جي همدرديءَ ۽ تعاون سان اهي حڪومت هلائڻ جي ڪوشش ڪندا.

1980ع ۾ جيئن ئي مخالف قوتن هڪٻئي سان اتحاد ڪرڻ شروع ڪيو، سابق اصلاحي حڪومت جي ڪن ميمبرن هنن سان اشتراڪ ڪيو. حالتون گهرو لڙائيءَ جي ويجهو پهچي ويون هيون، جيڪا روميرو جي موت کان پوءِ ڇڙي پئي هئي. آرڪ پشپ روميرو ذاتي طرح هر ان ماڻهوءَ سان ڳالهائڻ لاءِ تيار هو، جنهن هن سان ڳالهائڻ چاهيو ٿي ته جيئن، امن، محبت ۽ سڀني لاءِ انصاف جي ڳولا ڪري سگهجي. هن جا آخري مهيني جا واعظ ڏاڍا جوشيل ۽ فصيح هئا. هن ماڻهن کي خونريزي بند ڪرڻ ۽ اختلاف رکندڙن جي راءِ جي آزاديءَ لاءِ ۽ انهن جي رضامنديءَ مطابق حڪومت جي نئين سرشتي جي تلاش ڪرڻ لاءِ چيو. هن درد پريءَ دل سان سڀني کي چيو ته ”آزاديءَ لاءِ ماڻهن جي دانهن هڪ اها پڪار آهي، جيڪا عرش تائين وڃي ٿي، جنهن کي ڪابه

طاقت روڪي نٿي سگهي. ”هن ائين تسليم ڪندي، ته وقت اچي ويو هو، جو ماڻهن جو منظر محاذ يعني مزدورن، شاگردن ۽ غريب ماڻهن جو وڏو حصو، هاڻي گهڻو وقت انصاف جي حصول لاءِ انتظار نه ڪندو ۽ وڌيڪ خونريزون برداشت نه ڪندو، جيڪي پرامن تبديلي آڻڻ جي پاداش ۾ کين سر تي سهڻيون پئجي رهيون هيون، - هو وري به ٻنهي ڌرين تي امن لاءِ ڳالهين ڪرڻ تي زور ڀريندو رهيو؛ پر اهو سڀ ڪجهه گهريلو لڙائيءَ کان بچڻ لاءِ، جيڪا هو پنهنجي اکين آڏو اڳواٽ ڏسي رهيو هو.

23 مارچ تي هن جي آخري آچر واري واعظ ۾ هن حڪومت ۽ ان جي هٿياربند فوج کي اپيل ڪئي ته پاپيولر آرگنائيزيشن (عوامي تنظيم) تي ظلم ۽ زبردستي بند ڪئي وڃي، ۽ فوجي جوانن کي چيائين ته پنهنجي ڪڙمي پائرن ۽ پينرن کي مارڻ بند ڪريو! سندس انهن اڪرن جي جواب ۾ ٻئي ڏينهن هڪ ننڍي اسپتال جي ننڍي ديول ۾ جتي هو رهندو هو، واعظ ڪندي خود کيس به گوليءَ جو نشانو بنايو ويو. هن پنهنجي آخري واعظ ۾ چيو،

”سماج جي بهتريءَ لاءِ اسين جدوجهد جي ضرورت کان بخوبي واقف آهيون. خاص طرح ان وقت، جڏهن بي انصافي ۽ گناهه پنهنجي پوريءَ قوت سان موجود هجن، اها جدوجهد ئي آهي، جيڪا خدا تعاليٰ عطا ڪري ٿو، جيڪا خدا تعاليٰ چاهي ٿو، جيڪا خدا تعاليٰ اسان کان گهري ٿو.“

حيدرآباد، سنڌ، 1984ع

شَلاَن جو باندي

(ترجمو)

[”شَلاَن جو باندي“ (The Prisoner of Chillon) انگريزيءَ جي عظيم شاعر، بائرن، 1788-1824، 1816ع ۾ رچيو، جڏهن هو پنهنجي ڦوهه جوانيءَ ۾ هوائ ساڻ پوءِ، 1824ع ۾، عمر جي چٽيهين سال، هن وفات ڪئي. هن جي جملي شعري تخليق لاءِ چيو ويو آهي ته اها اوچائيءَ توڙي گهيري ۾ ”هڪ وڏي، اٽانگي پهاڙ“ مثل آهي - ۽ ان تي ”چڙهي، ان جو پورو لطف وٺڻ به اوتروئي مشڪل“ ڪم هو؛ پر ”هڪ ڀيرو ان کي سر ڪيو وڃي، ته پوءِ ان جي هوا ساهه-ستير ۽ ان جو نظارو وسيع ۽ نظرنواز آهي.“ هن کي ”وزن ۽ قافيي جي مملڪتن جو پُرشڪوهه نيپولئن“ به سڏيو ويو آهي. نظم جي هن ”نثري“ سنڌي ترجمي ۾، البت، اوهان کي شاعر جي ان قافيي ۽ وزن جي شان ۽ شوڪت جو ڪو نشان ڪونه ڏسڻ ۾ ايندو؛ پر هن جي ڳالهه جي بنيادي جوش ۽ جلال ۽ پرفضا بلنديءَ جي ساهه-ستير هوا ۽ نظرنوازيءَ جي سڄي جهلڪ ضرور ملندي.

لارڊ بائرن جو هيءُ طويل نظم، يورپ جي جڻيوا ڍنڍ تي اڏيل ”شَلاَن جي قلعي“ (The Castle of Chillon) جي قيديءَ بونيووارڊ (Bonnivard) بابت آهي، جنهن ان ۾ 1530ع کان 1536ع تائين، عمر جا ست سال ڪاٽيا. بونيووارڊ ۽ هن جي ٻن ڀائرن کي، ڊيوڪ آف سيوا (Duke of Savoy)، باندي بڻائي، اتي قيد ۾ رکيو هو - ان ڏوهه ۾ ته هن ملڪ ۾ آزاد جمهوري رياست (A Free Democratic State) قائم ڪرڻ لاءِ وقت جي حڪومت خلاف بغاوت ۾ شرڪت ڪئي هئي. آءُ بائرن جي هن جڳ مشهور نظم جو هيءُ سنڌي ترجمو ”سنڌ جي محب وطن قيدين جي نالي“ منسوب ڪريان ٿو. م.ا.ج. جون، ۱۹۸۵ع]

شِلان جو باندي

تاريڪ بنديخانن ۾ سدا روشن آزادي!

تون آهين

آزاد خيال جو ابدي ۽ ازلي روح،

چو ته آتي، دل ۾ آهي تنهنجو آستانو۔

دل جيڪا فقط تنهنجي محبت ۾ ٻڌجي ٿي،

۽ جڏهن تنهنجا سپوت نيٺن ۾ ڪڙجن ٿا۔

نيٺن ۾، ۽ آلن تهخانن جي نِسَت آداسائين ۾،

تنهنجي ڌرتي انهن جي شهادت سان سوڀ پائي ٿي،

۽ آزاديءَ جي نانءَ کي اڏام جا ڪنڀ ملن ٿا، هوائن ۾.

شِلان! مقدس آهي تنهنجو بنديخانو، ۽

تنهنجو ڏکي ايوان قربانگاه آهي۔ چو ته آتي پنڌ ٿيل آهي،

بونيوارڊ جو!

ايترو، جو هن جي پيرن جو گس ٺهيل آهي، ان پٿرائين پٽ تي۔

جن اهو ڪنٺيءَ ٽڙي ۽ مٽيءَ جو ته هو.

آهي پاڪ نشان شل ڪو نه ڊاهي!

چو ته آهي خدا وٽ ظلم جي دانهن آهن.

(1)

منهنجا وار سفيد آهن، پر عمر جي ڪري نه،

نه ئي آهي سفيد ٿيا آهن

ڪنهن هڪ ئي رات ۾،

جيئن ماڻهن جا اوچتا ڪنهن پينڪر ڊپ ۾ ٿيندا آهن؛

منهنجا لڱ ورتل آهن۔ پورهئي کان نه،

پر ڪسجي ويا آهن نيچاڻپ ۾ بيٺي بيٺي، ۽ ٺڪمائيءَ کان،

چو ته هن آندي، گونگي ٿرر جو انعام اهوئي آهي،

۽ منهنجي به قسمت انهن جي قسمت جهڙي آهي،

جن لاءِ يلاري ڌرتي ۽ هوا

هونديون آهن منع ڪيل - بيمارن جي روڪ جون ست رڇيون،
 پر مون پنهنجي جانب ٻيءَ جي ڳالهه لاءِ
 هي نيئر پاتا ۽ ڪڏي موت کي سڏ ڪيو،
 اهو منهنجو ٻيءَ جنهن باهه قبولي،
 پر پنهنجي ڳالهه نه ڇڏي،
 ۽ جو پڇي ڪباب ٿيو،
 ان ساڳيءَ رت رتوليءَ ڳالهه لاءِ هن جي ستياوان پيڙهيءَ
 اڳتي وڌي، ڪاريءَ اوندھ ۾ ٽپو ڏنو،
 اسين ست هٿاسين - هاڻي آءُ هڪ آهيان، ڇهن جوانيءَ ۾
 ۽ هڪڙي پنهنجي عمر گذاري،
 جيئن ابتدا ڪيسين، پڄاڻي به اسان جي ائين ٿي -
 ظلم تي غصي جا آڙاھ من ۾ رکندي،
 هڪ باھ جو بک ٿيو، ۽ ٻه جنگ ۾ وڙهندي ڪم آيا،
 پنهنجيءَ ڳالهه تي پنهنجي جيت جي مھر هٽائون،
 ائين مرندي، جيئن سندن ٻيءَ مٿو،
 پنهنجيءَ ڳالهه لاءِ، پنهنجي عقيدتي لاءِ -
 سندن دشمن جنهن جا منڪر هئا،
 تي ڪال قيد ۾ اڇليا ويا،
 انهن مان هيءَ هڪ بيحال اڃا حيات آهي.
 (2)

ست پيل ناپا آهن، قديم آڏاوت جا،
 هن پراڻي جنااتي شلن جي اندازي بنديخاني ۾ -
 ست ٽنڀا، جهونا، ٿلها، نهرا،
 ۽ هيءُ سج جو هيڪلو باندي ڪرڻو -
 راه ويڃايل، لڄاريءَ روشنيءَ جي هڪ ڦٽيل -
 فصيل جي چير مان، مٿان ڳڙ کي وٺان،
 لنگهي اندر ٿئي ٿي، ۽
 رڙهندي، آلي پٽ تي اچي پوي ٿي -

ماچر جي ڇاپ تي ڪرندڙ ڪنهن تاري جي عڪس وانگر،
 ۽ هر ٽپي ۾ هڪڙو ڪٽڙو ڪٽل آهي،
 جنهن ۾ هڪڙو نيئر جهٽيل آهي-
 بوجري نانگ جهڙو لوه-
 چوٽه ان جا چڪ هنن لڳن تي موجود آهن،
 اهڙا انهن جا داڳ، جيڪي لهي نه سگهندا
 جيستائين هن منهنجي نئين ڏينهن جي پڄاڻي ٿئي،
 جيڪو منهنجي اکين کي اڄ کائي رهيو آهي،
 جن سج کي ائين اُڀرندي ڪونهي ڏٺو،
 سالن کان - جي آءٌ ڳڻي به نٿو سگهان،
 ڳڻي ڳڻي، انگ به انهن جو پلجي ويو آهيان-
 جڏهن کان منهنجو پويون پاء، نيئر ۾ ٻڌل، ڍرڪي پيو هو ۽ مري ويو هو.

۽ آءٌ هن جي پاسي کان پيو هوس ۽ جي رهيو هوس.

(3)

جدا جدا ٽپي جي نيئر سان اسان کي ٻڌو هئائون،
 اسين ٽي هئاسين- پر هڪل هڪل، ۽ مجبور،
 هڪڙي وڪ به ڇري ٿئي سگهياسين،
 هڪڙي جو منهن به نٿي ڏسي سگهيو اسان،
 سواءِ روشنيءَ جي ان ڦڪيءَ جهڪيءَ قتل جي
 جنهن ۾ ويتر هڪڙي لاءِ بيگانا بڻجي ٿي وياسين،
 گڏ هئاسين - پر ڪيترا نه پري!
 پير نيئر ۾، پر دليون اسان جون ويجهيون ۽ ڳنڍيل،
 اهوئي ڪجهه آتت هو، ڪجهه سڪر هو، ايتري قحط ۾-
 قحط ڌرتيءَ جي هر چڱيءَ شيءِ جو-
 هڪين جي ڳالهه ٻڌڻ
 ۽ واري واري، هڪين کي ڏي ڏيڻ
 نئين ڪنهن آس جو، يا پراڻي ڪنهن ڪٿا سان،

۽ ڪو گيت دليريءَ جو وڌيڪ دل سان ڳائڻ،
پر نيٺ هي ڳالهيون سڀ پرائيون ٿي ويون.
اسان جا آواز سڪي ٺوٺ ٿي ويا، ترم جي پٿر سان ٽڪرندڙ پٿرادڻ
وانگر.

ٺلهن گرڙائن جيئن ٺٺل ۽ پٺيل
جيئن آهي پراچين ڪال جي بي زبان، گهٽيل ماڻهن جا هوندا هئا،
رڳو وهر ٿي اهو هجي منهنجو - پر مون لاءِ هرگز
آهي اسان جا آواز ڪونه ٿي لڳا.
(4)

آءُ تنهي ۾ وڌو هوس،
۽ انهن جي ڀرجهلي ٿيڻ ۽ انهن کي پريائڻ لاءِ
مون کي ڪجهه ڪرڻو هو - ۽ وس ڪير -
۽ اسان مان سڀني سان ڪونه گهٽايو.
ننڍي ۾ ننڍو، جنهن سان منهنجي بابا جي دل هئي
ڇاڪاڻ ته هن جا ڀرون اسان جي ماءُ جي پرن جهڙا هئا،
آسمان جهڙين نيرين اکين سميت،
هن لاءِ منهنجو روح رڙندڙ هو،
۽ ان کي رڙڻ ٿي گهريو هو -
اهڙي پڪيءَ کي اهڙي آڪيري ۾ بند ڪير ٿي ڏسي سگهيو،
ڇو ته هو روشن هو، بنهه ڏينهن جهڙو
(جڏهن ڏينهن سڄ پڇ مون لاءِ روشن هوندو هو
اهڙو جهڙو بازن جي ڀڄڻ لاءِ، جڏهن آهي
بي باڪ هوندا آهن) -

قطب جي ڏينهن وانگر، جيڪو ڪا شام نه ڏسندو آهي
- جيسين اونهارو ان جي جوين جو رهندو آهي،
طويل روشنيءَ وارو ان جو جاگندڙ اونهارو،
سڄ جو برف ۾ ويڙهيل ٻالڪيءَ،
۽ ائين اوجل ۽ بهڪندڙ هو اهو منهنجو ڀاءُ،

خوش خوش ۽ آڌمندڙ روح وارو،
جنهن جون اکيون فقط ٻين جي دڪن تي ڀريون هيون
۽ پوءِ اهي وهنديون هيون، جيئن ٽڪر تان نارَ وهندا آهن -
نه ته هو وڏي دڪندڙ دلين کي ٺاريندو هو
جن کي دڪيل ڏسي، هو ڦٽڪي اٿندو هو.
(5)

ٻيو منهنجو ڀاءُ، دل جو صاف، ٿور جهڙو،
پر بُت جو وڻيل، هڪجيڏن سان هٿ اٽڪائڻ جهڙو،
مضبوط هائيءَ وارو، ۽ اڏول ارادي وارو اهڙو،
جيڪو دنيا جي خلاف ڇاتي ڪڍي، جنگ ڪري،
۽ سڀني کان اڳ سڀني تي گهاءَ جهلي ۽ جان ڏئي -
خوشيءَ سان - پر نيٺن ۾ ائين اڏاسجن لاءِ هو نه هو؛
انهن جي جهنگل سان هن جو روح ڪوماڻبو ٿي رهيو،
مون هن کي ماڻ ۾ وجهلندو ٿي ڏٺو -
۽ سچ ته منهنجو روح به وجهلندو ٿي رهيو، پروري به روح پنهنجي کي
ڪلڻ تي اڪسائڻ ٿي،
ايڏي پنهنجي محبوب گهرجي انهن امل نشانين کي ڪلاڻڻ لاءِ، ڪجهه
ٻهڪائڻ لاءِ.

هو جابلو شڪاري هو،
اٿي هو هرڻن ۽ بگهڙن جو پيڇو ڪندو هو،
هيءُ ٿرم هن لاءِ هن ٽڪرن جي وچ جي آبي ڪاهي هو،
۽ نيٺن ۾ ٻڌل هن جا پير سڀ کان وڌ هن لاءِ عذاب هئا.
(6)

شلان جي فصيلن سان لڳل ليمان جي وڏي ڍنڍ آهي -
هڪ هزار فوت اونهي،
چئن ٽي پاسن جا پاڻي وهي، ان ۾ گڏ ٿا ٿين،
وچ ۾ شلان برف جهڙن اڇن ڪنگرن سان آيو آهي،
ٻاهران ان جي پاڻيءَ جو آهو سمونڊ لهرين ٿو هڻي؛

قلعي جي فصيل ۽ ڍنڍ جو اگهور پاڻي-
 ڪوٽ تي ڪوٽ،
 زنده قبر وانگر، ڍنڍجي سطح کان هيٺ،
 چوٽيند اهو ترم اڏيل هو،
 جنهن ۾ اسين پيل هئاسين،
 رات جو ۽ ڏينهن جو پاڻيءَ جو شور اسان ٻڌو ٿي،
 اسان جي مٿن تي ان جي آوازن جا ڌڪ لڳندا ٿي رهيا،
 ۽ جڏهن هوائون تيز ٿي لڳيون،
 ۽ آسمان لرزيو ٿي،
 ۽ سياري جا چنڊا اڀري ڳڙڪن مان اندر ٿي آيا،
 ۽ پاڻ ٽڪر ڌڪيو ٿي- ان جي ڌڪڻي مون محسوس ٿي ڪئي-
 بنان ڌڪڻ جي-
 چوٽ آءُ مرڪي سگهيس ٿي،
 موت جي ان ستر ظريفيءَ تي،
 جيڪو مون وٽ اچي مون کي آزاد ٿي ڪري ٿي سگهيو!
 (7)

مون چيو ته پاسي کان منهنجي منهنجو پاڻ ۽ وجهلندو ٿي رهيو،
 مون چيو ته هن جي مضبوط دل جهرندي ٿي رهي،
 هن کي کاڌو نٿي وٺيو، ۽ اهو هن ڇڏي ڏنو هو،
 انهيءَ ڪري نه ته اهو ڪو رکوءَ ۽ بي سواد هو،
 چوٽ اسين ته شڪارين جي سڪل کاڌن تي هريل هئاسين،
 ۽ لذيذ کاڌن لاءِ اسان جو ڪو موه ڪونه هو،
 نه به جابلو پڪريءَ جي کير جي بدران اسان کي خندق جو پاڻي ٿي ڏنو
 ويو.

اسان جي ماني اها هئي جهڙي هزارن سالن کان قيدن جي ڳوڙهن ۾
 ڳوهجن کان پوءِ پچندي ٿي آئي-
 تڏهن کان وٺي جڏهن انسان پنهنجن همذات انسانن کي
 ڍورن وانگر لوه جي واڙن ۾ واڙڻ شروع ڪيو هو،

پر اهي ڪاڏا اسان لاءِ يا هن لاءِ ڪهڙي شيءِ هئا؟
انهن ڪاڏن نه هن جي دل کي ۽ نه جسم کي ٿي جهوريو،
منهنجي پاءُ جو ساھ اهڙي سانچي جو هو جنهن کي محلن جي هوا راس
ايل نه هئي،

ان کي ته اوچن پهاڙن جي آزاد هوا ئي سڏير رکي ٿي سگهي،
پر سچ مان چور وڪيان؟
ڪيترو روڪيان!

- اتي هن آخر دم ڏنو.

مون ڏٺو پئي، ۽ هن جي مٿي کي گوڏو به ڏيئي نه سگهيس،
هن جو ڍرڪندڙ هٿ پنهنجي هٿ ۾ جهلي نه سگهيس-

۽ نه ئي چمي سگهيس هن جي بيجان هٿ کي،-
گهوئي ڦٽڪيس، پر بي فائدي ڦٽڪيس.

پنهنجا نيئر چنڻ ڇاهير، انهن کي چڪَ وڌم پر بي سود.

هن ساھ ڏنو- ۽ پوءِ هن جي نيئر جا قلف ڪليا،

۽ هن لاءِ هڪڙي اٽامري قبر کوٽيائون اتي ئي ان اونداهي غار جي سرد
زمين ۾.

مون هنن کي هڪ احسان ڪرڻ لاءِ چيو - هن جي لاش کي اهڙيءَ مٽيءَ
۾ پورڻ لاءِ،

جتي ڏينهن جو سوجھرو پڄي سگهندو هجي!-

اها منهنجي چريائپ جي سڌ هئي،

پر منهنجي مغز ۾ اچي ويٺو هو اهو خيال ته موت ۾ به هن جو آزاد ڇاول

قلب اهڙيءَ اندازي ۾ آرامي ٿي ٿئي سگهيو.

پر اها پنهنجي بي پهچ منت به هوند دل ۾ سانڍي رکڻ ها-

هو بي ترس اها ٻڌي ڪليا- ۽ هن کي اتي ئي سمهاري ڇڏيائون؛

مٿان پٽ سنئون پٽ ٿي ويو- ۽ ڪو ساڻو پتو گاهه جو ان تي ڪونه

رکيائون،

هيءُ جيڪو اسان جي دل جو گوشو هو.

رڳو هن جو سڪو نيئر هن جي قبر مٿان لڏي رهيو هو.

اهڙي هن جي خون جي تڙ نشانيءَ طور.
(8)

پر هو ٻيو، اسان جو دلبنڊ، گل جهڙو، چمن جي گهڙيءَ کان وٺي ساه
سان سانڍيل،

خوبرو، پنهنجي ماءُ جي مهاندي،

سڄي پنهنجي خاندان جو معصوم پيار،

پنهنجي شهيد پيءُ جو محبوب ترين خيال،

منهنجي آخري اون، جنهن لاءِ ئي مون گهريو هو وڌيڪ جيئن،

ته اڄ هن جو دڪ گهٽائي سگهان، ۽ ڪڏهن هو آزاد جي سگهي،

اهو ئي، جنهن جو روح اڃا تازو توانو هو،

فطري آزاد ۽ امنگن ڀريو-

اهو به نيٺ لهسجي پيو، ۽ ڏينهن، لنگهندي،

ڏانڊيءَ تي بيٺي ڪومائجي ويو.

او خدا! ڪيڏي نه پيائڪ ڳالهه آهي،

انساني ساه جو اڏامي وڃڻ

گهڙيءَ به صورت ۾، گهڙيءَ به حال ۾؛

مون ان کي وهندڙ رت سان ويندي ڏٺو آهي، مون ان کي دهشتناڪ سمنڊ

۾ لڙهندي ڏٺو آهي-

ان جي اڇلندڙ پيٽ تي هٿ پير هڻندي، ان جي پٽيل وات ۾ ويندي

ويندي،-

مون بيماريءَ جو هولناڪ بسترو ڏٺو آهي-

خشڪ، وڦلندڙ گناهه جنهن تي ليٽندو پيئندو رهندو آهي؛

پر آهي پيئڪر نظارا هئا- هيءُ ته رڳو ئي ڏک هو

جنهن ۾ اهڙي به ڪا ڳالهه ڪانه هئي- پر هو آهستي آهستي ۽ آتل

نموني

جهڪو ٿيندو ٿي ويو- ڪيڏو نه مائٽو ۽ نماڻو،

ڪيڏو ٽڪجي پيل، ڪيڏو نرم ۽ نازڪ، ڪيڏو نِسَت، ۽ ڪوئل،

ڳوڙهن کان خالي، پر ڪيڏو نه دلسوز- مهربان،

جن کي هو پويان ڇڏي ٿي ويو، تن لاءِ اوڪاسيل،
سڄو وقت آهڙي چهري سان جنهن جي گهي
قبر تي ميار ٿي لڳي،
جنهن جا ورنَ ٿڌا ٿيندا ٿي ويا
هڪ لهندڙ اندل جي شعاع جيئن، -
۽ تيز ڄمڪدار هن جي اک،
جنهن سان اونداهو بنديخانو گهڙيءَ لاءِ چڻ روشن ٿي ٿي ويو،
۽ ڀٽڪي جو هڪ لفظ به نه - نه ئي
پنهنجي بي وقتيءَ قسمت تي ڪا ڪٽڪ، -
رڳي سڪين ڏينهن جي هڪ اڌ ڳالهه،
منهنجيءَ ئي ڪنهن ننڍڙيءَ آس کي جاڳائڻ لاءِ،
چوٽه آءُ ماٺ ۾ ٻڌل هوس - گر ٿيل،
سڀ کان وڏي هن آخري آندوه ۾ ويائجي ويل،
۽ پوءِ هن پنهنجا ٿڌا ساهه ٿي گهٽيا،
فطرت جي هيٺائيءَ کي ڍڪڻ لاءِ جيڪي ڪٿا آهن،
۽ اهي وڌيڪ ڍرا ٿي ڪنڀاڻين،
جهڪا ۽ وڌيڪ جهڪا ٿيندا ٿي ويا آهي؛
مون آهي ڪنايا، پر ٻڌي نه سگهيس،
مون سڏ ڪيو، چوٽه خوف ۾ آءُ وائڙو هوس،
مون ڄاتو ٿي ته اميد کان ڳالهه مٽي ٿي ويئي هئي،
پر منهنجي دهشت لهڻ واري نه هئي؛
مون سڏ ڪيو، ۽ مون سمجهيو ته هڪڙو آواز ٻڌم، -
هڪڙي زورائشي چلانگ سان مون پنهنجو نيٺ چڻي وڌو،
۽ هن ڏانهن لوھ ڪري ويس، - مون هن کي نه لڌو!
اٿي سياهه هنڌ تي رڳو آءُ ٿي چريس،
رڳو آءُ ٿي جيئس، - رڳو مون ٿي ڪٺو
ان انڌي بنديخاني جو گهميل ساهه،
پوئين - هڪ ئي - سڀ کان پياري ڪڙي،

جيڪا مون کي پنهنجي ويندڙ خاندان سان ڳنڍيو بيٺي هئي،
هن ساهه پيئندڙ جاءِ پر اها به نٿي پيئي.
هڪ ڌرتيءَ جي مٿان ۽ هڪ اُن جي اندر-
منهنجا به ڀائر- پنهي جو ساهه بيٺي ويو هو،
مون اهو هٿ کنيو، جيڪو سن پيو هو،
افسوس! منهنجو ئي هٿ سڄو ٽڌو ٿي ويو؛
مون ۾ چُرڻ جو، ڪجهه ڪرڻ جو سَت نه هو،
پر محسوس ڪيم ته مان اڃا جيئرو هوس-
پر ڪهڙو نه اهو سياڻيندڙ احساس، جڏهن ڄاڻجي ته
جنهن سان پيار آهي سو ائين ڪڏهن نه هوندو.
مون نٿي ڄاتو، ڇو
مان نٿي مري سگهيس،
مون کي ڪا دنياوي اميد نه هئي، پر ايمان هوم،
۽ انهيءَ خود-پسند موت کان روڪيم ٿي.

(9)

پوءِ اتي ئي، انهيءَ ئي مهل، مون سان ڇا ٿيو
پوري مون کي يادگيري ڪانهي- مون کي خبر ئي ڪانه پيئي-
منهنجي اکين آڏو آنداري اچي ويئي، ساهه گهٽجي ويو،
۽ پوءِ انداري ڪم ٿي ويئي؛
مون وٽ سُرَت نه رهي، نه احساس- ڪجهه به نه-
پٿرن جي وچ ۾ هڪ پٿر هوس،
نٿي ڄاتم ته ڇا ٿي ڄاتم،
جيئن ڪوهيري ۾ ٿلها ٿڙ بيٺا هوندا آهن،
چوٽ منهنجي لاءِ سڀ شيءِ خالي هئي،
آگاهڙي، ۽ سفيد، بيجان-
رات نه هئي- ڏينهن نه هو؛
ترم جي ڏيائڻي به ڪانه هئي،
جيڪا منهنجي پريل اکين کي ايڏو ڇيندي هئي،

پر رڳو ڪو خال هو، جنهن خلا کي ڳڙڪائي ڇڏيو هو،
 ۽ سڪوت هو۔ جنهن کي ڪو هنڌ ڪونه هو،
 تارا نه هئا۔ زمين نه هئي۔ وقت ڪونه هو۔
 ڪا جهل نه هئي۔ ڪا ڦير ڪانه هئي۔ ڪا نيڪي، ڪا بدِي نه هئي۔
 پر ماڻ هئي، ۽ هڪ بيٺل سام هو
 جيڪو نه حياتيءَ جو هو ۽ نه موت جو؛ ڪنُ بڻجي ويلَ ڪاهليءَ جو
 سمنڊ.

اندو، بي انت، گونگو، آچل.

(10)

مغر منهنجي ۾ هڪ چلڪاٽ آئيو،۔
 هڪ پکيءَ جي دانهن،
 پوءِ اها بند ٿي ويئي، ۽ پوءِ وري اها آئي،
 سڀ کان مٿي ڪوڪ، جا منهنجي ڪنن تي ڪڏهن پيئي هجي،
 ٿوراڻا هئا منهنجا ڪن، ۽ منهنجون اکيون
 خوشيءَ ۽ پريل عجب ۾ هيڏانهن هوڏانهن آهي آيون،
 پر ان پل تي ته انهن کي ڪونه ٿي ڏٺو۔
 ان پل تي بهي سرت هيون ۽ سَمَڪُ ڪانه ٿي پين،
 پر پوءِ، ٿورو ٿورو آءُ سَوايو ٿيس،
 منهنجا اوسان جائيتا ٿيا،
 ترر جون پتيون مون ڏٺيون، ۽ فرشُ
 اڳي جيئن بلڪل منهنجن پيرن ۾ چوڦير وڇريل،
 سج جو تمڪو ڏٺم
 اڳي جيئن گسندو، رهڙجندو ٿي نڪتو،
 ڳڙڪي مان مٿان اهو آيو ٿي، ۽ اتان
 اهو ڪوڪيندڙ پکي ويٺل ڏٺو پئي۔ ايڏو اتان پيارو ۽ سڀاهو،
 بلڪ وڻ کان به اتان اهو سڀاهو ٿي ڏٺو،
 هڪڙو سهڻو پيارو پکي، جنهن جا ڪنڀ آسماني رنگ جا هئا،
 ۽ ان جو راڳ، جنهن هزارين ڳالهيون ٿي ڪيون،

۽ سڀ آهي ڳالهائون ان مون کي ٿي ٻڌايون!
 مون ان جهڙو پکي ڪڏهن اڳي ڪونه ڏٺو هو،
 نه ئي اڳتي مون کي ڪٿي آهو ڏسڻو هو؛
 لڳو ٿي، ان کي به مون وانگر ڪو ساٿي گهريل هو،
 پر هو منهنجي اڌ جيترو به اداس نه هو! ۽ آهو مون کي پيار ڏيڻ لاءِ آيو
 هو.

جڏهن مون کي پيار ڏيڻ لاءِ ٻيو ڪو ڪونه رهيو هو،
 ۽ ترم جي ڳڙ کي مان ان منهنجي دل کي پريائيندي
 منهنجي احساس ۽ سوچ کي سجاڳ ڪيو.
 خبر نه آهي ته هو اول ئي آزاد هو،
 يا ان پل پنهنجو پيڇرو پيڇي منهنجي پيڇري جي ڪانس تي اچي ويٺو هو!
 پر، او منڙا پکي! مان ته ڄاڻان ٿو ته بند ڇا آهي،
 سو آءُ توکي پاڻ وٽ بند ڏسڻ ڪيئن چاهيندس!
 يا هيءُ ڪو ڪنڀن جي ويس ۾،
 جنت مان آيل هڪ ملاقاتي آهي،
 چوٽ - (پر انهي سوچ لاءِ ڌڻي معافي ڏئي!) -
 گهڙي اڳ، انهي مون کي روٽاريو به ٿي ۽ ڪلايو به ٿي،
 ڪڏهن ائين ته نه هو، ته هيءُ
 منهنجي پاءُ جو ساھ هو، جو هيٺ لهي مون وٽ آيو هو!
 پر نيٺ هو پڙ ڪي ڏيئي اڏامي ويو،
 ۽ مان سمجهي ويس ته آهو فاني جيءُ هو،
 ۽ اتي مون کي ڇڏي، ٻيٽو مون کي هيڪلو ڪري ويو. -
 هيڪلو - جيئن ڪو ڪفن ۾ لاش هوندو آهي،
 هيڪلو - جيئن ڪو، اڪيلو ڪڪر هوندو آهي،
 ڪنهن کليل صاف ڏينهن تي هڪڙو ڪو ڪڪر،
 جڏهن ٻيو سڄو آسمان صاف هوندو آهي،
 اهوئي هيڪلو هڪڙو ڪڪر، فضا جي پيشانيءَ تي هڪ گهنج جيان،
 جنهن کي اتي هجڻ جو ڪو حق نه هجي -

جڏهن آسمان ڇهڇ نپرو هجي ۽ ڌرتي ايتري خوش هجي!
(11)

منهنجي قسمت ۾ هڪ قسم جو ڦيرو آيو۔
منهنجا محافظ مون تي مهربان ٿيڻ لڳا،
مون کي خبر نه آهي ته ڇا کان هو ائين ٿيا،
هو ته دردناڪيءَ جي نظارن سان ٺهي ويل هئا!
پر سچ پچ هنن ۾ ڦيرو آيو هو۔
منهنجو ٽل نيئر
لڙڪندڙ ڪڙين سميت ائين ئي لڙڪندو رهيو،
هنن ڪونه ڪڇيو.....

۽ مون کي وڪڻ ڪڍڻ جي آزادي هئي! - پنهنجي ڪوٺيءَ ۾، هڪ پاسي
کان ٻئي پاسي تائين،

تتي کان چوٿين پاسي، ۽ ڪُنڊائون هتان کان هوڏانهن تائين،
۽ سڄي ان جي پٽ تي هلڻ جي،
۽ ٽئين جي چؤگرد، هڪ هڪ جي، ۽
موتي اتي اچڻ جي جتان پنڌ شروع ٿي ڪير،
رڳو، هلندي، اتان پاسو ٿي ڪير
جتي منهنجن يائرن جون قبرون هيون، سُڪل، خالي،
جي ائين ٿي سمجهير ته بيخياليءَ کان ڪا وڪ
انهن تي پيئي ٿي۔ انهن جي غريبيائي هنڌ تي۔ ته
منهنجو ساھ سُڪي ٿي ويو، ۽
منهنجي چايوٽيل دل ٽمجي ٿي ويئي.
(12)

مون پٽ ۾ پير رکڻ لاءِ ڪپ ٺاهيو هو،
پر اهو اتان پڇڻ لاءِ نه هو،
چوٽه مون ته سڀيئي آهي اتي پوري ڇڏيا هئا
جن سان انسان ٺاڻي منهنجو سهند هو،
۽ ان کان پوءِ سڄي ڌرتي مون لاءِ

آهڙو ئي بنديخانو هئي.... هڪ وَڌڪَ بنديخانو؛
 مون کي ڪو ٻار، ڪو پيءُ، ڪو هڏَ ڪونه هو،
 ڏک منهنجي ۾ منهنجو ڪو ساٿي ڪونه هو،
 ائين مون سوچيو، ۽ منهنجي دل کي ڊوه اچي ويئي،
 چوٽه انهن پنهنجن جي خيال ئي مون کي چريو ڪري وڌو هو؛
 پر وري به آءُ مٿي چڙهن لاءِ آتاو لو هوس
 پنهنجي سيخن لڳل ڳڙ کي، مان ڪنڌ مٿي ڪري
 اوچن جبلن کي ڏسڻ لاءِ، هڪ پيرو پيهر،
 جيڪي اهاڻڪي ۽ اک جو وڏو ڀَر هئا.
 (13)

مون انهن کي ڏٺو- ۽ اهي ساڳيا ئي هئا،
 اهي مون وانگر هڏَ ڪاٺ ۾ بدليل نه هئا،
 مون انهن تي هزار سالَ برف جا ڏٺا
 مٿي چوٽيءَ تي، ۽ هيٺ انهن جي وڏي ڊگهي ڍنڍ،
 ۽ آسماني رنگ جي رُون ندي پنهنجي پوري وهڪري ۾،
 مون آبشار ٽپندي ۽ ڌوڪيندي ڏٺا
 جبلن جي ڦاٽن مان ۽ پيٽل تـل وٽن تان وهندي؛
 مون تمام پري، ڍنڍ جي ٻئي پار، سفيد پتين وارو ڳوٺ ڏٺو،
 ۽ انهن کان وڌيڪ سفيد سڙه ڏٺم جيڪي اڳتي ترندا ٿي ويا،
 ۽ ٻي، بري کان، ويجهي، هڪڙي ننڍڙي ٻياري هئي-
 مون ڏي نهاري ان مرڪي ڏٺو،
 آءُ ئي ان جي سامهون هوس،
 اها هڪڙي ننڍڙي ساٿي ٻياري هئي، وڌيڪ ڪجهه نه،
 منهنجي ترم جي ڊيگهه ويڪر کان ٿورڙي ئي ڪا وڏي،
 پر اتي ان تي ٽي ڊگها وڻ هئا،
 ۽ ان جي مٿان جبلن جي هير گهلي رهي هئي،
 ۽ ان جي ڪنارن کان پاڻي وهي رهيو هو،
 ۽ ان تي تازا جوان گل ٿريا بيٺا هئا.

نازڪ، سُرھا سُرھا ساھ ڪنندڙ ۽ رنگارنگي.
هيٺ قلعي جي ڀت سان مڇيون پئي تريون، ۽ انهن مان هڪ هڪ ۽ اهي
سڀئي خوشي ۽ ڀرتي ماڻيون؛

پري کان باز هوا ۾ ڀريو پئي اڏاڻو،
ايترو تڪو اڏامندي مون اهو ڪڏهن نه ڏٺو هو
جيئن ان مهل اهو اڏاڻو پئي.....
۽ پوءِ نوان ڳوڙها منهنجي اکين ۾ ڀرجي آيا،
۽ مون کي ڏاڍو ڏک ٿيو- ۽ ان ڀل ائين چاهيم ته
پنهنجي ٽنڀ سان ٻڌل نيئر کان پري هوند نه ٿيان ها....
۽ پوءِ آءُ هيٺ لهي آيس.

منهنجي انڌاريءَ ڪوئيءَ جي اوندھ
ڳريءَ هڪ ڇپ جيان مون تي ڪڙڪي اچي ڪري،
ائين چڻ ڪنهن کي بچائڻ جي ڪوشش ۾
ان جي مٿان نئينءَ ڪنيل قبر ۾ مٽي ورائي ڇڏجي،-
۽ سچ ته منهنجي نگاهه کي، جيڪا ايتري ڏکويل هئي،
اهڙي ئي ڪجهه آرام جي ضرورت هئي.
(14)

ائين مهينا هئا، يا سال، يا ڏينهن،
مون ڳڻيا ڪونه ٿي- مون خيال ڪونه ٿي ڪيو،
مون کي اکين ڪٽڻ جي به آس ڪانه هئي،
۽ نڪا انهن مان سُڪل ويران موري سرن ڪيڏن جي،
پر نيٺ ماڻهو آيا- مون کي آزاد ڪرڻ،
مون ڪونه پڇيو، ته ڇو، ۽ نه ڪو اوسيئڙو هور ڪيڏانهن جو،
مون لاءِ نيٺ به ڳالهه ته ساڳي هئي،
نيئرن ۾، نيئرن کان سواءِ،
مون کي نراسائيءَ سان پيار ٿي ويو هو-
۽ پوءِ ائين جڏهن هو نيٺ آيا،
۽ منهنجا سڀ بند لاثائون،

هي ڳريون وڏيون ڀتيون مون لاءِ وڏي
منهنجو آستانو بڻجي ويون هيون-
سڄوئي منهنجو آستانو!
۽ جيئن هو آيا، مون ائين ڪجهه محسوس ڪيو
ڇڻ پئي سندس گهر مان هو مون کي ڪڍڻ آيا هئا،
ڪوريٽڙن سان مون ات دوستي ڪئي هئي،
۽ انهن کي وڏي ڪرت سان لڳل مون ڏٺو هو،
مون ڪوئن کي سَهائي ۽ ڀر راند ڪندي ڏٺو هو،
۽ انهن سان گڏ ائين آءُ ڇو نه محسوس ڪريان؟
اسين سڀئي هڪ هنڌ جا واسي هئاسين،
۽ آءُ، جو هر وٽس جو مالڪ هوس،
مارڻ جي طاقت به مون کي هئي- پوءِ به،
عجيب ڳالهه آهي!
مٿ ماٺ ۾ گڏجي گذارڻ اسين سڪي ويا هئاسين،
منهنجا نيتڙ به ۽ آءُ پاڻ ۾ دوست ٿي ويا هئاسين،
ايترو ڪجهه ڊگهو سنگ بڻائي ڇڏي ٿو
اسان کي جو ڪجهه اسين آهيون- مون پاڻ به
اها منهنجي آزادي ٿڌو ساهه ڀري ورتي.

(حيدرآباد، سنڌ، 1985ع)

پُلنامو

صفحہ	ست	غلط	صحیح
۱۲	۲۳	۱۹۴۶ ع	۱۹۴۷ ع
۳۱	۲۰	ہوليء جو	ہوليء جي
۳۱	۲۶	مَلامتون	مَلاحتون
۳۲	۱	سر سبتيون	سر بستيون
۸۸	۲۳ ۽ ۲۴		

اردو	پنجابي	بين ٻولين وارا	سنڌي	جملي
غلط: 73%	16%	57%	20%	6.5%
				27%
صحیح: 20.5%	6.5%	16%	57%	
			73%	
۱۶۶	۱۹			

غلط: Scholiasts يا Capitalists, Scholastics

صحیح: Scholiasts يا Scholastics, Capitalists

۳۵۴ ۱ عقل، ۽ سڀ ۽ عقل سڀ، ۽

نوٽ: ڪتاب جي هن پهرئين جلد کي چئن ڀاڱن ۾ پيش ڪيو ويو آهي. صفحي ۳۹ جي چوٽيءَ تي ڀاڱي پهرئين جي انگ طور (۱) صفحي ۱۸۹ تي اٺين (۲)، صفحي ۳۰۳ تي (۲) ۽ صفحي ۲۵۳ تي (۴) انگ لکي ڇڏجن. مهرباني.



پڙهندڙ نسل . پ ن

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ”اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻُگ ”لُڙهندڙ نسل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻَ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:
انڌي ماءُ جڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندڙ، گڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، پُرندڙ، چُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪَندڙ، پاڙي، ڪاڻو، پاڇوڪڙ، ڪاوڙيل ۽ وڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان انهن سڀني وچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان ڪڍي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ٺاهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهڻ ۽ هِڪَ ٻئي کي گولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻڻَ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نسل (پن) ڪا به تنظيم ناهي. اُن جو ڪو به صدر، عهديدار يا پايو وجهندڙ نه آهي. جيڪڏهن ڪو به شخص اهڙي دعويٰ ڪري ٿو ته پڪ ڄاڻو ته اهو ڪوڙو آهي. نه ئي وري پن جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو ته پڪ ڄاڻو ته اهو به ڪوڙو آهي.

جهڙيءَ طرح وڻن جا پن ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اهڙيءَ طرح پڙهندڙ نسل وارا پن به مختلف آهن ۽ هوندا. اهي ساڳئي ئي وقت اداس ۽ پڙهندڙ، ٻرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وڙهندڙ ۽ پڙهندڙ به ٿي سگهن ٿا. ٻين لفظن ۾ پن ڪا خصوصي ۽ تالي لڳل ڪلب Exclusive Club نه آهي.

ڪوشش اها هوندي ته پن جا سڀ ڪم ڪار سهڪاري ۽ رضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي ته ڪي ڪم اجرتي بنيادن تي به ٿين. اهڙي حالت ۾ پن پاڻ هڪٻئي جي مدد ڪرڻ جي اصول هيٺ ڏي وٺ ڪندا ۽ غير تجارتي non-commercial رهندا. پنن پاران ڪتابن کي ڊجيٽائيز digitize ڪرڻ جي عمل مان ڪو به مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نه ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊجيٽائيز ڪرڻ کان پوءِ اهم مرحلو ورهائڻ distribution جو ٿيندو. اهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو ته ڀلي ڪمائي، رڳو پنن سان اُن جو ڪو به لاڳاپو نه هوندو.

پڙهندڙ نسل . پن The Reading Generation

پَننَ کي کليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي ته هو وس پئاندڙ وڌ
 کان وڌ ڪتاب خريد ڪري ڪتابن جي ليگڪن، ڇپائيندڙن ۽
 ڇپائيندڙن کي همٿائين. پر ساڳئي وقت علم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ
 کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪنهن به رڪاوٽ کي نه مڃن.
 شيخ اياز علم، ڄاڻ، سمجھ ۽ ڏاهپ کي گيت، بيت، سٺ،
 پُڪار سان تشبيهه ڏيندي انهن سڀني کي بمن، گولين ۽ بارود
 جي مد مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو ته:

گيت به ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪرڻ ٿا.

... ..

جئن جئن ڄاڙ وڌي ٿي جڳ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇڻن ٿا؛
 ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي منجهه پهراڙ ڇڻن ٿا؛

... ..

ڪالهه هيا جي سُرخ گلن جيئن، اڄڪلهه نيلا پيلا آهن؛
 گيت به ڄڻ گوريلا آهن.....

... ..

هي بيت اٿي، هي بم- گولو،

جيڪي به ڪٽين، جيڪي به ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فرق نه آ، هي بيت به بم جو ساٿي آ،

جنهن رڻ ۾ رات ڪيا راڙا، تنهن هڏ ۽ چم جو ساٿي آ -

ان حساب سان اڻڄاڻائي کي پاڻ تي اهو سوچي مڙهڻ ته
 ”هاڻي ويڙهه ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نه
 وڃايو“ نادانيءَ جي نشاني آهي.

پڙهندڙ نسل . پڻ The Reading Generation

پَنَ جو پڙهڻ عام ڪتابي ڪيڙن وانگر رڳو نصابي ڪتابن تائين محدود نه هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڍي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڄاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پڙهندڙ نسل جا پَنَ سڀني کي **ڇو، ڇا، ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بيان تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوٺ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جواب ڳولڻ کي نه رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اڻڌر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان به پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي ان سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون پاڪي پائي چيو ته ”منهنجا پاءُ
 پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ.“
 - اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)

پڙهندڙ نسل . پَنَ The Reading Generation